Filosófica

# Curso de teoría del conocimiento

## Tomo IV

Leonardo Polo

EUNSA

# CURSO DE TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

## TOMO IV

LEONARDO POLO

# CURSO DE TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

TOMO IV

*Segunda edición*

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

**COLECCIÓN FILOSÓFICA** NÚM. 182

Consejo Editorial
*Director:* Prof. Dr. Ángel Luis González
*Vocal:* Prof. Dr. José Luis Fernández
*Secretario:* Prof. Dra. Lourdes Flamarique

Primera edición: 1994/1996
Segunda edición: Agosto 2004

© 2004. Leonardo Polo
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: eunsa@cin.es

ISBN: 84-313-1584-9 (Obra completa)
ISBN: 84-313-2207-1 (IV)
Depósito legal: NA 1.099-1999

Composición: Adolfo Castaño de León

Imprime: IMAGRAF, S.L. Mutilva Baja (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

# ÍNDICE

PRÓLOGO ..... 11

## INTRODUCCIÓN

1. LAS NOCIONES DE PUGNA Y DE COMPENSACIÓN ..... 15
2. CAUSAS PREDICAMENTALES Y PRINCIPIOS PRIMEROS ..... 40
   A. Nota sobre el principio de identidad ..... 42
   B. Teoría del conocimiento y metafísica ..... 45
   C. Las ciencias especulativas..... 50
3. LA COMPENSACIÓN DE LA PUGNA CON LA INACTUALIDAD DE LAS CAUSAS FÍSICAS ..... 56
4. LA UNIFICACIÓN DE LOS OBJETOS DE LAS PROSECUCIONES: EL *LOGOS*..... 66
5. LOS HÁBITOS DE LA PROSECUCIÓN GENERALIZANTE ..... 78
6. LA EXPLICITACIÓN DE LA CONCAUSALIDAD ..... 83

## LECCIÓN PRIMERA

7. EL PROBLEMA DE LA RAZÓN DE LA DIFERENCIA IMPLÍCITA ..... 91
   A. Refutación de la *physis* presocrática ..... 95
   B. La distinción entre razón y sensibilidad ..... 100
   C. La diversidad de los abstractos..... 105

8. EXPOSICIÓN DE LA DIVERSIDAD CAUSAL EXPLÍCITA EN EL CONCEPTO ..... 108
A. La causa formal como diferencia interna ..... 118
B. La causa formal y el antes temporal ..... 125
C. La causa material ..... 134
D. El movimiento transitivo ..... 146
E. La causa eficiente extrínseca ..... 151
F. Las taleidades ..... 160
9. LA CUESTIÓN DE LA SUFICIENCIA DEL CONCEPTO PARA LA EXPLICITACIÓN JUDICATIVA ..... 163
10. LA CAUSA FINAL ..... 184

## LECCIÓN SEGUNDA

11. COMENTARIO A DOS SENTENCIAS ARISTOTÉLICAS ACERCA DE LA VIDA ..... 199
12. JERARQUÍA Y CARACTERES DE LAS OPERACIONES DEL VIVIENTE CORPÓREO ..... 209
A. Exposición de la función nutritiva ..... 211
B. Nutrición y crecimiento ..... 220
C. Caracteres de la vida orgánica sensible ..... 225
13. LOS MOVIMIENTOS SENSIBLES Y EL PASADO ..... 239

## LECCIÓN TERCERA

14. TEORÍA CAUSAL DE LA SUSTANCIA ..... 257
A. Planteamiento ..... 257
B. Correlación de movimiento y sustancia ..... 262
15. ESTUDIO DEL CUERPO MÍNIMO ..... 264
16. INDAGACIÓN SOBRE LA SUSTANCIA ELEMENTAL EN ARISTÓTELES ..... 284
17. EL CUERPO VIVO ..... 303
18. INDICACIÓN SOBRE EL FUNDAMENTO ..... 320

## LECCIÓN CUARTA

19. CONCIENCIA Y FÍSICA: EL MOVIMIENTO CIRCULAR ..... 335
20. EXPOSICIÓN DEL MOVIMIENTO CIRCULAR COMO CONCAUSALIDAD TRIPLE ..... 343
21. LA CIRCUNFERENCIA COMO CAUSA DE LA CONTINUIDAD ..... 350
22. DISCUSIÓN DEL PRINCIPIO DE INERCIA ..... 374
23. LA ORDENABILIDAD COMO IMPLÍCITO MANIFIESTO ..... 390
24. LA UNIDAD Y LA ORDENACIÓN DE NOTAS ..... 407
25. NOTA SOBRE LA MECÁNICA ..... 420

## LECCIÓN QUINTA

26. EL CONOCIMIENTO INTENCIONAL DE LA REALIDAD. SU RANGO Y ALCANCE ..... 433
27. EL CONOCIMIENTO RACIONAL DE LA REALIDAD ..... 452
A. La explicitación conceptual; su compensación y la cuestión del paso al juicio..... 469
B. La primera operación del *logos* ..... 477
C. La explicitación conceptual del movimiento ..... 492
D. La disolución del enigma objetivo por el hábito conceptual ..... 495
28. LA TEMÁTICA DEL HÁBITO CONCEPTUAL ..... 499
29. EL PASO DESDE EL HÁBITO CONCEPTUAL AL JUICIO. PRIMERA EXPOSICIÓN DE LA EXPLICITACIÓN DE LA ANALOGÍA ..... 513
30. LA JERARQUÍA DE CAUSAS EFICIENTES ..... 522

## LECCIÓN SEXTA

31. TEORÍA DE LA COMPATIBILIDAD ..... 531
A. Las apreciaciones de incompatibilidad ..... 541
B. Aclaración sobre la compatibilidad de los actos cognoscitivos del hombre ..... 547
32. LA LÓGICA DEDUCTIVA ..... 552
33. EL JUICIO ..... 558
A. El juicio como explicitación que sigue al hábito conceptual ..... 558
B. La propagación, la potencia de causa y el cumplimiento del orden ..... 563
C. Los predicamentos como compensación judicativa ..... 576
D. El planteamiento especulativo de la lógica racional ..... 591
E. El juicio como explicitación del esquema de las categorías ..... 598
F. La inhesión de las categorías ..... 624
34. EL HÁBITO JUDICATIVO ..... 632
A. La noción de balance ..... 634
B. La noción de ocurrencia ..... 636
C. La discusión de la idea de universo circular ..... 639
35. ANEXO SOBRE LAS NOTAS FÍSICAS ..... 641

## LECCIÓN SÉPTIMA

36. EL FUNDAMENTO ..... 645
A. El agotamiento de la explicitación racional en la tercera operación ..... 647
B. Sobre la historia de la ontología ..... 652
37. EL ABANDONO DEL LÍMITE ..... 656
A. Primera conclusión: el abandono de la presencia y el conocimiento del ser en el hábito intelectual ..... 672
B. Segunda conclusión: el innatismo del hábito intelectual ..... 676

# PRÓLOGO

Este último tomo del *Curso de teoría del conocimiento* se ocupa de las operaciones y de los hábitos racionales. Con ellos culmina el conocimiento humano iniciado en la abstracción y proseguido a partir de ella. La abstracción es la primera operación ejercida por la inteligencia, pero no es preciso sostener que su campo temático sea el único abierto inicialmente a la intelección del hombre: basta indicar que nuestro ser espiritual se le escapa, y que para alcanzarlo es menester un hábito innato diferente de los requeridos para avanzar desde la abstracción.

Aunque de aquí se desprende un acotamiento de la investigación, la región de la realidad estudiada en este tomo es muy amplia y sumamente compleja. Por eso, su primera redacción ha sido corregida y ampliada varias veces, y cabría revisarla aún más: nuevos horizontes han ido apareciendo y todavía no han sido agotados; es posible, asimismo, un ajuste más afinado de la coherencia de su contenido. Con todo, me he decidido a no demorar más su publicación, pues, por una parte, lo averiguado se perfila ya con suficiente nitidez y, por otra, el tratamiento de la realidad humana, es decir, la propuesta de una Antropología trascendental se ha de llevar a cabo cuanto antes.

La exposición global del planteamiento adoptado se recoge en la *Introducción* (que conecta con la del tomo anterior y con la descripción de la presencia mental y de la objetividad inteligible contenida en las pp. 105-164 del tomo segundo). En este Prólogo apuntaré la justificación de fondo de ese planteamiento. Su propósito es insistir en hallazgos capitales de

Aristóteles y de pensadores medievales, especialmente de Tomás de Aquino, hasta lograr depurarlos de componentes lógicos y poner de relieve su carácter realista más estricto.

De acuerdo con el indicado acotamiento de la investigación, la realidad depurada de componentes lógicos es la realidad extramental: física y metafísica, es decir, la realidad de principios. Los principios físicos son las llamadas causas predicamentales; los principios metafísicos son los primeros principios. Depurar los principios de componentes lógicos equivale a declarar improcedente su conocimiento objetivo. No se trata de meras ideas, sino de realidades a las que se accede abandonando la limitación inherente a la intencionalidad.

La dificultad que semejante propósito entraña es distinta para lo físico y para lo metafísico. La dificultad que ofrece la realidad física estriba precisamente en su inferioridad respecto de la operatividad intelectual: hay que "bajar" desde la actualidad de las nociones intencionales, que son presentes, invariables, constantes, hasta la realidad física de las causas predicamentales, que no alcanzan a ser actuales. Las operaciones racionales han de despojarse de los objetos con que se conmensuran y contrastarse con prioridades inferiores a ellas. A este abajamiento desde lo intelectual lo llamo *pugna*: las causas encontradas no son objetos pensados, poseídos de modo inmanente. Sólo al ejercerse desposeídas de objetos, las operaciones racionales explicitan la realidad causal física en la medida en que pugnan con ella.

La dificultad propia de la estricta realidad de los primeros principios estriba en su superioridad respecto de la operatividad intelectual: en "subir" desde la actualidad hasta la altura de actos de ser para cuya "actuosidad" ser actuales no es bastante. Aquí la pugna no es suficiente y se abandona la prioridad de las operaciones intelectuales. Ello no sería posible si el conocimiento habitual no fuera superior al operativo.

Ahora bien, cabe preguntar qué ventajas reporta la propuesta de deslogificación, es decir, de exclusión de objetivación intencional cara a los principios físicos inferiores a las operaciones mentales, y a qué se llega cuando se abandona con el hábito intelectual el ejercicio operativo.

El mencionado propósito de la investigación seguida en este tomo es llegar a Dios desde la criatura inferior al espíritu. Aunque el *itinerarium mentis in Deum* es sin duda un ascenso legítimo, no es menos justo sostener que esa otra criatura también es un camino que lleva a su Creador; y que ese camino es estrictamente suyo, es decir, extramental en

el pleno sentido de la palabra. La criatura extramental es de suyo un método, una vía, y no es necesaria la creación de la inteligencia humana para que marque su dependencia del Creador. Creada, la inteligencia no debe inmiscuirse en la vigencia de la principialidad creada y creadora, poniendo coto tanto a la voluntad de poder como al ontologismo, planteamientos que obedecen a pruritos totalmente ajenos al propósito impulsor de esta investigación.

La también aludida urgencia de la investigación sobre la Antropología trascendental responde a la convicción de que, *además* de ese itinerario extramental, existen otros que competen y se abren paso a través de la criatura humana: la Antropología trascendental no es ni la Física ni la Metafísica.

Sólo me queda añadir dos observaciones. La primera está dirigida a los lectores de mis publicaciones más antiguas. Propongo en ellas un método, a saber, el abandono del límite mental, de cuyo cuádruple desarrollo resultarían cuatro libros dedicados, respectivamente, al estudio del ser como principio, de la esencia extramental, del ser humano y de la esencia del hombre. El primero de estos libros, titulado *El ser, se* publicó en 1965. En este cuarto tomo del *Curso de teoría del conocimiento* se ha incluido el estudio de la esencia extramental, y en su última Lección se retoma de modo condensado lo tratado en *El ser.* La Antropología trascendental contiene los otros dos campos temáticos que se alcanzan con el método aludido.

Es una grata obligación expresar mi agradecimiento a amigos y colegas sin cuya colaboración este libro no habría salido adelante. Debo a María José Franquet la transcripción de las numerosas correcciones a que ha sido sometido el texto. A Ángel Luis González, Miguel García-Valdecasas y Juan Fernando Sellés su lectura y pertinentes observaciones, así como su generoso aliento. Jorge Mario Posada ha trabajado muchas horas conmigo y ha aportado sugerencias y enfoques muy relevantes. Las agudas críticas de Héctor Esquer han contribuido a perfilar pasajes oscuros.

Mi gratitud también a Santiago Collado por su atenta lectura de esta segunda edición. Y agradezco a Adolfo Castaño su buen hacer en la composición editorial del volumen.

# INTRODUCCIÓN

## 1. LAS NOCIONES DE PUGNA Y COMPENSACIÓN

Hemos de enfrentarnos de nuevo con una cuestión de suma importancia, que ya apareció en la Introducción del tomo anterior como una posible objeción al planteamiento propuesto, y que se ha de convertir en la guía de su desarrollo. La presencia mental se ha descrito como el "suponer-ocultándose"[1], lo que equivale a la *constancia*. A cualquier objeto, descrito como "lo que hay-inmediatamente-ya-abierto", ha de corresponder la operación mental sin valor constituyente (de otro modo, la noción de objetividad no tiene sentido). Ahora bien, si las operaciones de la inteligencia se caracterizan por la constancia, ¿no habrá que decir que son todas "iguales"? Pero entonces pensaríamos siempre el mismo objeto o sólo objetos (axioma de la conmensuración); como no es así, la pregunta carece de justificación y ha de ser sustituida por esta otra: ¿cómo es compatible la constancia de la presencia mental con el axioma de la jerarquía[2], es decir, con la prosecución operativa según dos líneas (lo cual

1. La descripción de la presencia mental fue expuesta en las Lecciones quinta y octava del tomo segundo de este Curso. En la Lección décima del tomo tercero se estudió la noción de *hecho*, que se debe al límite mental. La constancia de la presencia mental equivale al límite. El límite del pensar es aquello que no se incrementa al proseguir pensando, o sea, aquello sobre lo que no versa el proseguir, la imposibilidad de autoaclaración. Según esto, la constancia equivale a la mismidad, o al haber (pensado), al que se debe la irreductibilidad del hecho.

2. Por otra parte, la jerarquía de las operaciones intelectuales exige "conservar" su constancia, pues de otro modo no sería posible su unificación. Pero esto mismo nos obliga a insistir en el estudio de la conmensuración, y a introducir la noción de explicitación.

acrecienta la jerarquía, pues una de las líneas es inferior a la otra)? Manifiestamente, la solución de esta dificultad ha de contribuir a mostrar mejor la distinción entre los dos tipos de operaciones prosecutivas, así como la índole de su unificación.

La solución es la siguiente: conocer algo más que un abstracto con una operación (esto es, ir más allá, generalizando, con un tipo de prosecución operativa, y, con el otro, devolviendo el abstracto a la realidad), sólo es posible si el conocer algo más se corresponde con el conocer algo menos. Es ésta la única manera de no conculcar la constancia de la presencia mental. Y sólo si se puede conocer más y conocer menos de dos maneras, caben dos tipos de prosecución operativa. Asimismo, siendo la abstracción la primera operación, no en ella, sino entre lo que conoce cada operación prosecutiva y tal operación se entabla, en virtud de la constancia de la presencia mental, cierta *pugna*. Dicha pugna interesa a la conmensuración de cada operación con su objeto: no se entabla entre las operaciones ni entre los objetos *precisamente considerados* (tal consideración conculca la axiomática propuesta), sino que se debe a la antecedencia de la presencia mental. La solución de la dificultad señalada es imposible sin dicha pugna (sin ella, la mismidad de la presencia mental daría lugar a una inerte reiteración). Llamaré a dicha solución *compensación* de la pugna. Los objetos de las operaciones prosecutivas son compensaciones.

Aunque la inteligencia humana ejerce las operaciones prosecutivas sin esperar a la filosofía, los filósofos presocráticos experimentaron la dificultad indicada como una traba para ir más allá de la abstracción. Ello dio lugar a una crisis de la filosofía, resuelta hasta cierto punto por los grandes socráticos. Posteriormente se registran notables variaciones en la apreciación del valor relativo de las distintas operaciones y objetos. Todo ello, así como las confusiones en lo que a la conmensuración se refiere, es debido a que no se advierte la solución que comportan las pugnas y las compensaciones; en tal circunstancia, la atención oscila, y se ejerce preferentemente alguna de las operaciones, cuya pugna, al objetivar, o no se aprecia o aparece como una competencia o como una confusión con otras operaciones[3]. Estas vacilaciones históricas en orden a las operaciones intelectuales son posibles precisamente porque, en virtud de las pugnas, con las prosecutivas se conoce más y, recíprocamente, menos, que con la inco-

3. En ambos casos se conculca el axioma de la unificación. Por ejemplo, la noción de *causa sui* resulta de confundir las ideas generales y los principios reales: es una idea general terminal y un fundamento tautológico, mera suposición de sí mismo.

ativa; en cuanto a su contenido el abstracto no es "superado" por las pugnas de las prosecuciones. La operación incoativa conoce, en cierto modo, más que la generalización y también, en cierto modo, más que la racional, porque las operaciones son prosecutivas en la medida en que, en cierto modo, conocen menos. Si no fuera así, la constancia de la presencia mental no se mantendría[4].

Insisto: los actos que conocen algo anteriormente no objetivado, lo hacen a costa de objetivar menos que el acto anterior. Así, la conmensuración incoativa es compatible con la prosecución sin dejar de ser incoativa. No se puede admitir que si *ahora* se conocen generalizaciones, conocer abstractamente *era* provisional (ello afectaría a la simultaneidad de acto y objeto). En virtud de que la pugna obedece a la constancia, la inteligencia no tira la escalera. Cuando andamos físicamente, en el caminar dejamos atrás el punto de partida; la inteligencia no procede así: empieza para seguir, va a más, pero no por eso el acto incoativo es enteramente superado. Si esto no se tiene en cuenta, la pugna se reduce a cierta oscilación electiva de la que se siguen confusiones. Hay filósofos que prefieren la abstracción (hemos visto que los presocráticos se quedaban en ella); otros prescinden de la abstracción y se empecinan en las ideas generales; otros eligen la razón. En suma, la constancia de la presencia mental explica las oscilaciones históricas y las consiguientes confusiones; para evitarlas hay que advertir las pugnas y cómo se compensan: qué se conoce de más y qué de menos en cada una[5].

Las observaciones precedentes permiten sentar varias conclusiones: las pugnas no son incompatibles con las compensaciones, las cuales corren a cargo de las operaciones prosecutivas. Las compensaciones son conmen-

4. Admitir esta ruptura lleva a confundir la presencia con un objeto, de lo que se sigue cierta colisión. La pugna no es una colisión, porque la presencia mental no es un objeto (ni una representación ni una acción espontánea); por ello, tampoco la pugna es unívoca, sino tan variada como las operaciones.

5. Las operaciones no pugnan *entre sí*, sino en lo que mira a las respectivas conmensuraciones con los objetos. Por consiguiente, las pugnas se deben a la constancia de la presencia mental, la cual es compatible con el axioma de la jerarquía, el cual rige en el orden de las operaciones de la inteligencia sin mengua de la constancia (ninguna operación constituye su objeto). En definitiva, la jerarquía pone en juego la conmensuración y, por tanto, la intencionalidad. Más aún: *en tanto que se conoce en pugna* (lo que es propio de las operaciones racionales) no se conoce objetivamente. Claro está que las pugnas obedecen al conocimiento habitual, que no es objetivo, pues desoculta la presencia mental.

Repito que es propio de las operaciones racionales, no de las generalizaciones, conocer en pugna. Lo así conocido es lo explícito.

suraciones objetivas en las que se mantiene la preeminencia de la presencia mental, cuya conmensuración con el objeto es axiomática (axioma lateral E). Insisto, si existe pugna, *hay* compensación. Más aún: si, y sólo si, se puede pugnar y compensar de dos maneras, existen dos tipos de prosecución operativa, y operaciones unificantes (logos).

De acuerdo con lo dicho, la consideración de las pugnas y compensaciones permite caracterizar más de cerca la distinción de las prosecuciones. Con ello, el propuesto planteamiento axiomático se hace coherente y solidario. En efecto, ahora se vislumbra el axioma de la unificación, del que hemos venido usando, pero que no hemos formulado directamente. La noción de compensación como conmensuración de la pugna de la operación lo pone a la vista: las compensaciones son unificaciones. Es claro que la compensación es requerida por la constancia de la presencia mental; por tanto, también la constancia de la presencia mental proporciona el criterio sin el cual no se descubren las operaciones unificantes.

Comprobamos la extraordinaria importancia de la noción de presencia mental, que hemos aprovechado al tratar del acto de conciencia. Conseguimos entonces sentar el modo de conocer el axioma del acto (axioma A). Al seguir considerándola, ahora se sienta el modo de conocer el axioma de la jerarquía (axioma B) y el de la unificación (axioma C) en el orden de las operaciones intelectuales. Lo pertinente es acudir a ese rasgo descriptivo que es la antecedencia de su constancia. A la constancia de la presencia mental se debe la pugna de las prosecuciones que sólo se objetiva en términos de compensación. Esto nos invita a describir dos tipos de pugna y, por tanto, dos tipos de compensación (o sea, dos modos de relacionarse la pugna y la compensación).

Pero todavía podemos sacar una conclusión más de la consideración de la constancia de la presencia mental en cuanto que compatible con la jerarquía y la unificación de las operaciones. Decimos que la pugna va acompañada de la compensación, la cual lo es de una pluralidad o diversidad que, al estar compensada, *está conectada*, y así tiene carácter de *logos*, o, si se prefiere, carácter lógico, aunque el uso de este término requiere alguna precaución. Para incluir la lógica en la teoría del conocimiento, y no constituirla en disciplina independiente, hay que advertir que la pluralidad (objetiva o no) permite compensación, y que sin conexión no puede haber compensación. La conexión es el tema de la lógica. Los lógicos dicen que estudian las relaciones de razón, o los conectivos (es lo mismo, en rigor). En teoría del conocimiento, la noción de conexión

se formula como compensación: si hay compensación, hay conexión de lo plural o diverso (sólo se conoce como objeto lo uno y lo mismo). La operación abstractiva no necesita conectivos, porque es la primera y en ella la constancia de la presencia, por así decirlo, no ofrece problemas. Pero proseguir lleva consigo pugna y compensación. Y para compensar es preciso pensar conexiones, porque la compensación lo es de la pluralidad (más y menos). O dicho de otro modo, el objeto abstracto puede ser un objeto unitario sin conectivos; en cambio, las objetivaciones pensadas con las operaciones prosecutivas sólo son unitarias en tanto que complejas o conectadas. De manera que el estudio de los conectivos (hay conectivos de la línea de la generalización y de la línea de la razón) se abre en teoría del conocimiento, y no siguiendo un planteamiento autónomo, al estudiar la compensación.

Así pues, la lógica es la pura consecuencia del poner a prueba la constancia de la presencia mental en la pluralidad de operaciones. Las operaciones que siguen a la primera son compensadoras, y una compensación es una conexión: he ahí lo lógico. Por eso llamo *logos* a la unificación; prefiero hablar de logos en lugar de lógica, porque este término tiene una connotación de arte (reglas para aprender a pensar, a discutir), que es importante pero secundaria. Asimismo, al cifrar lo lógico en las llamadas "segundas intenciones" no se debe olvidar su estricto encuadre en las operaciones. Y el encuadre de lo lógico en las operaciones es la compensación, porque las operaciones son presencialmente constantes y, por tanto, sólo pueden ser jerárquicamente distintas de la abstracción si objetivan una pluralidad cuya unidad es conectiva. Además, a la compensación objetiva según cada línea, hay que añadir las operaciones unificantes (axioma C), cuya compensación es unificación en el sentido más pleno.

Aristóteles dice que la abstracción es epagógica y alógica. Yo la llamaría prelógica. Es evidente que un abstracto, por ejemplo, "gato", es un complejo de notas[6]. Ese contenido está conmensurado, pero no por compensación, sino que es simplemente presente, articulado por la pre-

6. Si se acepta que epagógico equivale a intuitivo, o bien la afinidad entre la abstracción y el conocimiento habitual (de acuerdo con el estatuto de los hábitos propuesto en la Introducción del tomo anterior), cabe sentar que lo epagógico es extralógico. La intuición es la iluminación debida al intelecto agente, y, para no conculcar el axioma del acto, es preciso sostener que los hábitos son actos cognoscitivos.

Hablo de "notas" en el sentido de aspectos conocidos: la intencionalidad es aspectual; el abstracto articula las intenciones sensibles. Articular no es conectar.

sencia; en el nivel de la abstracción no hay conectivos. Eso es lo que significa que la abstracción es alógica, al menos en el planteamiento que propongo; también cabe decir que en ella todavía no hay logos porque todavía no es preciso compensar. Las compensaciones aparecen en cuanto la inteligencia avanza, es decir, cuando se conoce más y, correlativamente, menos. Se obtienen entonces objetos complejos o conectados; la compensación se lleva a cabo de manera lógica, aunque no de una única manera. Paralelamente, no hay una sola lógica. Si hay dos modos de compensar, tiene que haber, al menos, dos tipos de logos. El axioma de la unificación debe atender a los modos de compensación. Si hubiera una sola lógica, no habría más que un modo de proseguir. Las unificaciones se hacen de distintas maneras, porque son compensaciones distintas. En principio, son dos: la compensación generalizante y la compensación racional. Con la descripción de las compensaciones conseguiremos una mejor comprensión de la diferencia de las operaciones prosecutivas, con vistas a la operación unificante, a la que corresponde por antonomasia la denominación "logos".

Lo general se compensa con lo particular; por tanto, la univocidad de las ideas generales respecto de sus determinaciones particulares es el logos peculiar de este tipo de operaciones, su regla. A esta compensación cabe llamarla *repartida* y *compartida*. El abstracto no es particular ni general, sino que la distinción compensada entre lo general y lo particular es justamente lo que se piensa al declarar la insuficiencia del abstracto respecto de la capacidad intelectual. Lo particular aparece a la vez que lo general. Pero, por su valor de compensación, lo particular tiene que ser particular respecto del abstracto. Esto significa que las ideas generales versan intencionalmente sobre abstractos y que ese versar es un versar parcial, al que llamo caso o hecho: mononota. Pensar que el abstracto es un caso, o un particular, requiere la idea general. En cuanto que abstracta, es decir, en cuanto que conmensurada con la operación de abstraer, la determinación directa no es un caso: los casos se piensan exclusivamente en pugna de inmediato compensada con ideas generales. Es absolutamente imposible que pensar casos sea la operación incoativa. Con las operaciones incoativas se pueden pensar sólo abstractos, pero nunca se piensan sólo casos. Cuando se piensa el abstracto "gato" no se piensa como caso de "gato". Unicamente si se ha pensado una idea general, se piensa "gato" como caso (lo que es mejor que decir "como caso de gato"): como caso de "animal", por ejemplo.

Son frecuentes las confusiones en este punto. Si el abstracto no es un caso, ¿qué significa pensar el abstracto como caso? Si el abstracto entero se hiciera caso, el abstracto se transformaría en algo que no es. Ello equivale a trasladar la pugna de la generalización a la abstracción, es decir, a forzar la abstracción desde la generalización. Es el error del empirismo. De suyo, el empirismo no es un error; pero cae en confusión al sostener que los abstractos son casos. Los abstractos no se reducen a casos: sólo son casos al ser pensados desde ideas generales. La noción de caso, o de hecho, o de determinación particular –son nociones del mismo orden–, no se piensan sin ideas generales. Como lo general *y* lo particular son una compensación, lo general conecta lo particular, que sólo conectado se puede pensar. Lo general y lo particular se piensan compensadamente sin sustituir la abstracción. El más se paga con el menos. En la operación generalizante, el más es la generalización y se paga con la particularidad. Por tanto, si desde la idea general el abstracto es un particular, quiere decirse que desde la idea general no se piensa entero, o sea, que lo particular es una porción del abstracto[7].

Ahora bien, si hay otra pugna y otra compensación, existe otro modo de proseguir. Por consiguiente, la compensación racional no es repartida, aunque también es lógica o conectiva (no hay una lógica única). La lógica racional no compensa su superioridad cara al abstracto de acuerdo con lo particular. La idea de una lógica total, es decir, la fusión de los contenidos enteros con lo particular, y el proyecto de superación (*Aufhebung*, reducción fenomenológica), es propia del idealismo. Ya se indicó en el tomo anterior que el idealismo es tanto una continuación como una rectificación del nominalismo.

Si se tiene en cuenta la constancia de la presencia mental, el progreso operativo de la inteligencia debe asegurar el valor de todas las objetivaciones sin desequilibrios. Como la presencia mental se conmensura desde el comienzo con el objeto, si se avanza en el conocimiento, lo que *haya* de

7. La idea general es la regla de una nota única; por eso, referirla a sí misma es una pretendida intuición, cuya formulación lógica es incoherente. Véase la nota 3.

Los abstractos son simplemente diferentes entre sí y contienen muchas notas. Al pensar una idea general no se tiene en cuenta más que una. Claro es que, al volver a pensar los abstractos, se piensan otras (es lo que en el tomo III llamé *residuo*, que no debe confundirse con la llamada diferencia específica), pero al margen de esa generalización. La consideración de los residuos permite acotar diferencias; tales acotaciones son poco rigurosas. A su vez, la comparación de ideas generales permite combinaciones y clasificaciones, que deben ajustarse con las operaciones unificantes. En cualquier caso, el llamado criterio esencial de significado no es cumplido por la lógica extensional, cuyo desarrollo es histórico, como se ha dicho.

más que el abstracto va unido a algo menos, lo cual implica la lógica. Como decía el viejo Anaximandro, las cosas se pagan entre sí una deuda y de este modo impera la justicia; Anaximandro vislumbraba la generalización. Como digo, hay algo de eso: en rigor, una pugna que se objetiva en el modo de una compensación, lo cual corre a cargo de la operación superior. Es preciso no olvidar la constancia de la presencia mental, que fue ya la cuestión central de los filósofos presocráticos. La compensación propia de las operaciones negativas, que son las que objetivan ideas generales, es justamente la referencia particular al abstracto.

Estimo que de esta manera se controlan las confusiones que aparecen a lo largo de la historia de la filosofía. En especial, se da razón de lo lógico. La teoría del conocimiento no es la lógica, pero ha de justificar la aparición de lo lógico: lo lógico aparece como distinción objetiva en conexión. Se da razón, asimismo, del planteamiento nominalista del singular y de la *suppositio*. Los singulares son las determinaciones de las ideas generales. Por tanto, no hay suposición personal ni formal, porque la idea general no se puede entender al margen del particular, y al revés[8]. Con frecuencia se habla de empirismo lógico (o del criterio empirista del significado). A mi modo de ver, es la expresión aproximada de un asunto que no se acaba de entender. Se trata, simplemente, de que la determinación particular se distingue de la regla lógica, pero la regla lógica vale respecto de la determinación particular. Ya veremos cómo se acentúa en el logos el valor regulativo de las ideas generales.

Lo que se suele llamar lógica extensional es una conexión entre ideas generales y casos particulares. Los empiristas, al menos, se dan cuenta de ello. Pero lo interpretan mal. Porque suelen hablar de empirismo lógico en el sentido de que lo lógico se refiere a lo real como empírico o singular (lo que conlleva un ribete escéptico). Sin embargo, lo singular es también objeto; el mínimo de objeto. A la vez, ese mínimo de objeto se corres-

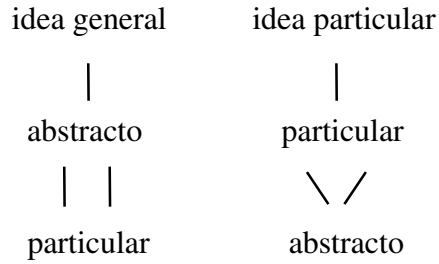
8. La suposición es el ocultamiento que a la presencia mental corresponde por su equivalencia con la constancia y con la mismidad. La suposición es el límite mental, aquello a que no alcanza la compensación de la prosecución operativa de la inteligencia. La exención de supuestos es un lema idealista que sólo se cumple si se abandona el límite mental. Dicho abandono no se consuma en el nivel de las operaciones, aunque se inicia en las pugnas de la prosecución racional.

Repito que, por no ser pensable una última idea general, el desarrollo de esta línea prosecutiva es histórico. Me parece que la última generalización lograda hasta hoy es la que subyace en la mecánica cuántica. Esta generalización se corresponde con la noción de caso discreto (o discontinuo). Sin embargo, dicho subyacer choca con una paradoja: la noción de singularidad pura no es matemática. Paralelamente, en cuanto que la mecánica cuántica acude a la matemática, es incapaz de sentar el estatuto de los casos discretos.

ponde exactamente con lo general, pues lo objetivado como progreso respecto del abstracto, en cuanto referido al contenido abstracto, es menor que él: la idea es general por indeterminada y su determinación es particular; si no, no habría compensación compartida. No se deben olvidar las operaciones, es decir, no se debe preferir alguna de tal manera que las otras sufran detrimento, ni tampoco prescindir de las inferiores, como si se pudiera tirar la escalera. El nominalismo y el empirismo son dos maneras de deprimir la abstracción, por reducir el pensar a las ideas generales y extrapolar sus determinaciones.

Con todo, el empirismo acepta –y esto es correcto– que las determinaciones de la lógica extensional son particulares. En cambio, el idealismo pretende que no lo sean. La forma más elaborada de idealismo es la filosofía hegeliana. Hegel construye un proceso lógico cuya forma es estrictamente solidaria de los contenidos. Precisamente por eso, trata de separar los contenidos de cualquier estatuto particular. En principio, es más acertada la opinión empirista, es decir, requiere una rectificación menor que la exigida por el idealismo: una lógica empirista es una lógica cuyo valor formal es extrínseco a las determinaciones particulares interpretadas como reales. Esta versión de lo particular deriva de la desconfianza frente a la abstracción. El criterio director de la rectificación del empirismo es la constancia de la presencia mental. Esta rectificación puede parecer poco aristotélica (por otra parte, Ockham acude a la autoridad de Aristóteles para sentar la singularidad de lo real). Se suele decir que la sustancia primera de Aristóteles, que es la sustancia real, es individual. Dejando ahora a un lado si individual equivale a particular, es patente que Aristóteles propende a entender la realidad sustancial como actualidad, es decir, a extrapolar la presencia mental. A mi modo de ver, no se puede admitir ni esta extrapolación ni que *haya* realidad particular. Lo particular es la determinación correspondiente a una idea general: entre ambas se reparte la compensación.

El subordinar la abstracción a la generalización induce a interpretar la determinación particular de la idea general como determinación abstracta. Aunque el abstracto como tal no sea un caso, desde la idea general es un caso. Pero, ¿qué es lo particular respecto de la determinación abstracta? ¿Es la particularización de la determinación abstracta misma, o una parte de ella? Gráficamente, estas dos posibilidades se representan así:




De ninguna manera es lo mismo entender caso de "gato" como *un* gato (designación particular) y sostener que lo particular de gato pertenece al gato como abstracto, pero sólo en tanto que parte suya y, por tanto, sin poner el gato "entero" como particular. La tesis es que la determinación particular de la idea general, comparada con el abstracto es una parte de él y, por tanto, un análisis suyo. La versión intencional de la idea general sobre el abstracto no alcanza a iluminar más que una porción de abstracto; en el abstracto queda un sobrante o residuo sin iluminar por el análisis. El abstracto –lo vasto– se conmensura con su propia operación, pero no con la idea general.

Hecho o caso no significan nada real, sino una parte del abstracto. La determinación segunda no es la posición extramental del abstracto; si lo fuera, no sería posible el concepto, el *unum in multis*. Los muchos de ninguna manera son una singularización del abstracto, pues el concepto lo devuelve entero a la realidad, y ello ha de distinguirse de la noción de caso, es decir, de la determinación particular de una idea general. Ha de desecharse que cada uno de los muchos sea un caso, por la simple razón de que el universal está entero en los muchos. He aquí una pugna racional.

La pugna y la compensación racionales son distintas de la pugna y la compensación de las ideas generales, puesto que son propias de otro tipo de prosecución. Si se sostiene que Aristóteles pensó que la sustancia real es singular, hay que decir, de acuerdo con el planteamiento propuesto, o que entendió la individualidad extrapolando el carácter de acto de la operación a la sustancia: como lo que posee una formal actual (es una sugerencia del par *enérgeia-entelékheia*), o que la confundió con la compensación correspondiente a la idea general, a la que interpretó mal (como se ve en su versión de los predicables), puesto que, insisto, la determinación particular de la idea general, comparada con la determinación abstracta, que llamo directa, no es más que una parte suya: es la iluminación intencional de una parte del abstracto, el cual no se conmensura con la idea general, sino con la operación de abstraer. Recuperaremos la noción de

análisis al estudiar la pugna racional. En especial, si mostramos que la compensación en el concepto y el juicio es distinta del análisis del abstracto (u otro sentido del análisis), aportaremos nuevas precisiones a la diferencia entre la declaración generalizante y la declaración racional de su insuficiencia[9].

La razón, suelo decir, es la devolución del abstracto a la realidad, precisamente por *explicitación* (el abstracto guarda implícitos), y ello en tres operaciones o *fases*: la fase conceptual, la judicativa y la fundamental. Son tres operaciones en las que también ha de tenerse en cuenta la constancia de la presencia mental. Ahora bien, ¿cómo son en estas operaciones la pugna y la compensación? La compensación debe tener lugar en las operaciones racionales en tanto que la constancia de la presencia mental se mantiene en ellas: es la objetivación correspondiente. Desde luego, la presencia mental no es igual según las diferentes operaciones (igual es un conectivo y no equivale a constancia), pero no se intensifica ni se debilita, sino que es el estatuto de cualquier objeto.

En la devolución a la realidad no juega la compensación compartida de lo particular y lo general. En la devolución a la realidad *la pugna se establece estrictamente entre prioridades*. Apelemos a otra de las notas descriptivas de la presencia mental. Decíamos que la presencia mental se caracteriza por la antecedencia: la presencia mental, el acto de pensar, es *a priori* respecto de lo pensado. No es un *a priori* kantiano, constructivo; pero si no se ejerce el acto de pensar, no *hay* (objeto pensado). La operación, simultánea con el objeto pensado, es *a priori*. Sin el carácter de antecedencia de la presencia mental, no se podría decir que se conoce *ya*; el *ya* no describiría el objeto. La antecedencia respecto del *ya* es la presencia.

Pues bien, devolver a la realidad significa entregar la forma pensada a una prioridad distinta de la presencia mental. De este modo se puede llegar a conocer las causas como principios y el *a priori* que se llama fundamento. Así pues, existe una pugna, que es distinta y mucho más aguda que la de la operación generalizante. En la razón *existe pugna entre la presencia mental y la prioridad real extramental*. Y ello permite justamente una nueva compensación, que no es la de las ideas generales, porque las ideas generales no son principios y con ellas no pugna la aprioridad de la

9. Por otra parte, estas observaciones perfilan el carácter intermedio de la unificación (logos) de negación y razón. Por su parte, la deíctica del abstracto (*este* gato) es la conversión al fantasma, es decir, ninguna prosecución operativa de la inteligencia.

presencia mental. En cambio, en la pugna racional, la realidad se conoce explícitamente según principios reales con los que pugna la presencia mental: con sentidos de la causalidad, de la concausalidad y, en la última operación racional, con el fundamento. Llamo fundamento a la última prioridad real con que entra en pugna la anterioridad de la presencia mental; precisamente por eso, no tiene sentido proseguir la explicitación (la pugna ha llegado a su extremo).

Insisto: sólo se conoce lo que guarda implícito el abstracto en la medida en que se distingue la anterioridad de la presencia mental de la prioridad extramental. La razón conoce concausalidades. Las causas son los principios que corresponden al abstracto en tanto que devuelto a lo real. En cambio, la presencia mental es la prioridad del acto de conocer. Si se deshace la confusión de Parménides (lo mismo es pensar y ser), y proseguimos racionalmente, se declara que la presencia mental se distingue de la prioridad causal. Eso no quiere decir que la presencia no sea real (como acto de conocer es real), sino que no es real como causa. La realidad extramental que corresponde al abstracto es causal. Si no fuese así, sería imposible conocer operativamente en pugna (no sólo abstractamente) la realidad.

En suma, para conocer racionalmente la realidad se precisa la pugna de la presencia con otros sentidos de la prioridad, esto es, discernir la presencia mental de las causas. En la medida en que se discierne, se explicita; lo explícito son las concausalidades, no el contenido abstracto. La razón no progresa en la línea del contenido; conocer mejor la realidad a partir del abstracto significa advertir otra prioridad, que es real, pero no es mental. Decíamos que el empirismo es una manera incorrecta de afrontar el tema de la realidad. Partiendo desde el abstracto, lo real conocido (por explicitación), es la concausalidad. Las causas no son particulares ni generales: simplemente son distintas de la presencia mental.

El concebir, el juzgar y el fundar son las tres operaciones racionales con cuya pugna se alcanza una creciente explicitación de principios. La razón prosigue hasta la guarda definitiva del implícito: explicitado el fundamento no se puede explicitar más, es decir, no cabe advertir operativamente un discernimiento mayor de la presencia con principios reales. Repito: sin la anterioridad de la presencia mental, no se podría discernir la realidad, a que se refiere el abstracto, del acto de pensar. Las causas reales

se conocen en tanto que se distinguen de la presencia mental, la cual no causa el objeto[10].

El citado discernimiento tiene ya lugar en el concepto: *unum in multis*. En el concepto se conoce de modo explícito el universal, es decir, que una determinación, una forma, es real entera en muchos. Los muchos no son singulares. Se trata, simplemente, de que la forma, en la realidad, es causal *en* un principio o fuera de la mente. Ese principio es la causa material. *Unum in multis*, el uno en muchos, en los que está entero, es la primera fase de la devolución de la determinación directa a la realidad: el *uno* devuelto a la materia, a los *muchos*. Las determinaciones abstractas están explícitamente en la materia, no en la mente, porque el acto de pensar en modo alguno es la materia. La materia es un sentido causal. Pero, entonces, en los muchos (no en la mente) el uno del universal también es causa: no es forma, sino causa formal. Por eso, repito, no conviene decir que los muchos sean singulares, porque ni el abstracto es un singular, ni la pugna de la presencia mental con la materia (que en términos de antecedencia es la pugna primera) tiene que ver con la particularidad.

Es preciso, pues, librarse de la obsesión por la sustancia particular, y reducir la particularidad a la pugna –objetiva– con la idea general. En cuanto que conceptualmente explícita, la causa material no es un factor individualizante, sino un sentido de la causalidad explícitamente distinto de la presencia mental. Como de ninguna manera la presencia mental es la causa material, el primer explícito tiene que ser la causa material. La entrega del abstracto, que es una determinación, a la causa material, *lo saca* de la operación, pues la operación es inmaterial y el objeto abstracto está desmaterializado. En cambio, en el explícito conceptual la forma no está desmaterializada, sino devuelta a lo material, no siendo la materia un *tópos*, sino un sentido causal real. La materia se puede conocer como

10. En el planteamiento kantiano aparece el problema del *noumeno* porque el pensar se confunde con el causar, y éste, a su vez, con las ideas generales, que son reglas. Al confundir las dos líneas prosecutivas, Kant considera la realidad primordial como ignota. Pero no es un *noumeno* lo que se distingue de la aprioridad mental, sino la prioridad causal. Tampoco el llamado sujeto trascendental es un *noumeno*, sino una versión incorrecta de la antecedencia de la presencia mental.

Las concausalidades son prioridades inferiores a la presencia mental. Por eso, la pugna con ellas puede llamarse *adecuada*. En cambio, el fundamento es superior a la prioridad de la presencia, por lo que la pugna no es adecuada. Dicho de otro modo, si se ejerce una operación intelectual, el abandono del límite mental no puede ser completo, sino en pugna, puesto que el límite es la operación.

Por otra parte, es claro que sin la manifestación habitual de la operación, la pugna no sería posible.

causa (si es que, en rigor, se conoce), sólo en tanto que distinta de la prioridad mental. Según eso, ya en el concepto, la relación de la pugna con la compensación no puede ser la misma que la de la otra línea prosecutiva[11].

Sentaré la siguiente tesis: en las operaciones racionales la compensación de la pugna que les es propia es la detención de la explicitación, y por eso es distinta en cada operación.

Lo que se acaba de decir permite precisar la diferencia entre el modo de compensar propio de las operaciones negativas y el de las racionales. La diferencia está en que en las primeras tanto la pugna como la compensación son meramente objetivas (por consiguiente, la pugna no compromete el estatuto mental del objeto y es resuelta de inmediato o de entrada por la compensación). En la compensación de una pugna meramente objetiva, lo que se gana como nuevo objeto, se pierde en contenido; por lo mismo, la idea general es indeterminada y su determinación es sólo una parte de la determinación abstracta[12].

Por eso he propuesto una diferencia entre la determinación abstracta, que también llamo directa, pues se obtiene incoativamente, y la determinación de la idea general, que es particular, es decir, una dimensión analítica de la determinación directa. A la determinación de la idea general la llamo también segunda, porque lo es respecto del abstracto y porque no se piensa sin ideas generales. En la compensación de la pugna meramente objetiva hay una conexión o un objeto complejo. Ese objeto complejo es la idea general y su determinación. El abstracto no es ni particular ni general. El abstracto entero se puede describir como un contenido determinadamente objetivado según la operación de abstraer. Por ejemplo, el abstracto "gato" tiene muchas notas, o aspectos; no es una noción simple y, por tanto, tampoco una idea clara y distinta en sentido cartesiano: Descartes lo llamaría una idea confusa, porque se decide por las operaciones generalizantes. Es característico de la filosofía moderna el plantearse el comienzo de una manera problemática, precisamente porque desconfía de la abstracción y prefiere las ideas generales. En tal planteamiento

11. Kant desvirtúa esta compensación, porque para él la constitución del objeto es activo–pasiva. Por esto también, la interpretación kantiana del concepto oscila entre el *unum in multis* y la unificación de los muchos, lo que en modo alguno el concepto es.

12. La indeterminación no ha de entenderse sólo como ausencia de contenido, sino como noción homogénea que vale como regla.

En rigor, la pugna meramente objetiva sólo se advierte por comparación con el abstracto, pues en la operación generalizante no hay pugna más que compensada.

es fácil conculcar el axioma del acto, y difícil advertir la pugna de la presencia con la prioridad extramental.

La compensación racional no es solamente una, pues son tres las operaciones de esta línea prosecutiva. Para declarar insuficiente el conocimiento abstracto de la realidad es preciso tener en cuenta la operación, manifestada en el hábito. Por consiguiente, la pugna se establece entre el carácter apriorístico de la operación (antecedencia de la presencia mental) y la prioridad de la realidad. Esto quiere decir que la razón conoce la realidad según la explicitación de causas. Ya he citado el texto de Tomás de Aquino: *esse rei*, *non veritas eius*, *causat veritatem intellectus*: lo real –las causas y el fundamento–, no su verdad –los objetos–, causa la verdad del intelecto. La causa es un sentido del *prius* al que corresponde la versión que del *a priori* da la filosofía clásica, para la cual el ser es el primer trascendental (también Kant utiliza la expresión "a priori", pero en un sentido distinto). Con todo, la presencia mental es, asimismo, *a priori*, pues es el estatuto del objeto en tanto que poseído por una operación.

El carácter primario de la realidad empieza a conocerse en el concepto, y se conoce mejor en el juicio, y llega hasta el fundamento. La noción de fundamento es apriorística, pues es la última de las explicitaciones, pero no desde el punto de vista mental, sino desde el punto de vista real. Como dice un aforismo clásico, el *primum cognitum* no es el *primum ontologicum*; bien entendido que también el acto de conocer es real, pero no es la realidad que empieza a ser pensada en el nivel abstracto. Por tanto, la razón conoce las causas, y como el pensar no es causante (la operación no es acto constituyente, no construye el objeto), conoce las causas en pugna con ellas. Los principios reales son constituyentes, efectivos (ya veremos cuáles son las causas reales), pero no actuales. La pugna se entabla entre la aprioridad de la operación de pensar (la presencia, la actualidad mental) y la prioridad no actual de la realidad: en la medida de esa pugna se conoce operativamente la realidad. Dicho de otro modo, se ha de tener en cuenta que el pensar es acto, sin ser causa, para conocer correctamente causas. Las causas se conocen como distintas y concurrentes por la pugna de la presencia mental con ellas. Lo cual equivale a decir que si no rigiera el axioma del acto (axioma A), tampoco se podría conocer la realidad, aunque la realidad que racionalmente se conoce no es sólo

aquélla que recoge el axioma A, sino también la realidad sobre la que son intencionales las determinaciones abstractas[13].

Según esto, la pugna con que se conoce la realidad con sentido causal se puede compensar por la presencia mental[14], pero ello sólo cabe si se detiene la explicitación; precisamente por eso, tampoco tiene sentido explicitar al infinito. El abstracto guarda implícitas las concausalidades que se explicitan en pugna. Si el abstracto guardara implícito algo abstracto, habría en él algo no pensado por la operación correspondiente, lo cual conculca el axioma de la conmensuración. Las causas no son el contenido abstracto, sino la realidad en que ese contenido se resuelve en cuanto que real. Por tanto, la explicitación crece en la medida en que es más aguda la diferencia entre la prioridad real y la presencia mental. En cambio, la compensación exige detener la explicitación. Llamaré a esa detención *amenaza de ignorancia*, por cuanto que al compensar se obtiene un objeto intencional distinto de la explicitación.

La pugna comienza ya en el concepto, el *unum in multis* (confundido a veces con la idea general y sus determinaciones particulares), que es una forma fuera de la presencia mental: una causa formal concausal con la material. La pugna de la prioridad de la presencia mental con la de las causas es la medida en que se conoce explícitamente; la explicitación no puede ser un proceso al infinito porque está medida por la manifestación de la presencia mental, que, así, entra en pugna con las concausalidades, lo cual impide, a su vez, que operativamente se conozca por completo o suficientemente la prioridad real. El fundamento es la prioridad real como guarda definitiva del implícito; ya no tiene sentido explicitar más, porque la pugna de la presencia mental con la prioridad real no da más de sí. En el hábito de los primeros principios, la presencia mental es abandonada[15].

13. Racionalmente no se conoce sólo el axioma del acto, sino también el axioma de la jerarquía, puesto que la presencia mental pugna con las causas precisamente como *a priori* no constituyente, y por fases.

14. Se explicitan las causas, y se advierte la presencia mental (que no es una causa). Por tanto, las causas se conocen al pugnar con ellas la presencia mental, que es superior a ellas. La compensación es el ocultamiento de la presencia y se obtiene en la medida en que otros sentidos causales o el fundamento se guardan implícitos.

15. La superioridad de las operaciones de la inteligencia sobre los principios reales no se mantiene frente a los primeros principios, que son los axiomas de la metafísica. Por tanto, tampoco el hábito de los primeros principios conoce el axioma de la jerarquía operativa. Ese axioma se conoce en el hábito judicativo, en el que se manifiesta la compatibilidad de la jerarquía de las operaciones y la de las concausalidades (el orden).

En el concepto es de señalar la prioridad que corresponde a los muchos. Es importante concentrar la atención en que esos muchos no son la presencia mental. *Unum in multis* no equivale a *unum in praesentia*. *Unum in praesentia* es, simplemente, el abstracto. Cuando el abstracto comienza a ser devuelto a la realidad, *unum in multis* es explícito como un estatuto real; que dicho estatuto sea plural es importante, porque ello indica que no es mental. Pero con eso todavía no es explícito todo lo que la pugna de la presencia mental permite (además, como se ha dicho, no cabe explicitar la entera principialidad real, y por eso la explicitación se agota). Sin embargo, es posible explicitar más: nuevas concausalidades, no sólo la de la causa formal con la material (las causas solamente se conocen como causas *ad invicem*).

A mi modo de ver, y es una tesis que tiene algún antecedente clásico, el conocimiento completo de la concausalidad es el juicio. El juicio se distingue del concepto por ser una mayor explicitación. En el concepto se conoce la causa material; a su vez, el *unum en* la causa material es causa formal, y, por explicitación de la pluralidad en tanto que no simultánea, comparecen la causa eficiente extrínseca y, de algún modo, la final[16]. Con todo, sólo en el juicio se conoce plenamente el valor causal del fin a través de la causa eficiente intrínseca. En cualquier caso, las causas son causas *ad invicem*, porque son sentidos causales, no cosas. A mi modo de ver, es un error sostener que el conocimiento de la realidad como primera es conocimiento de cosas. Es preciso tratar largamente del juicio para suprimir esta equivocación mantenida hasta hoy en diversas versiones (hay diversas interpretaciones del juicio). En la Edad Moderna, y en gran parte esto explica la postura unilateral de Espinosa, se ha acentuado un error que ya está en Aristóteles, a saber, interpretar la distinción entre sujeto y predicado partiendo de que el sujeto está por la sustancia. Pero si en el juicio se conoce la concausalidad, la conexión sujeto-predicado ha de entenderse de otra manera.

Pero esto no se puede justificar todavía: para ello hay que estudiar mejor el concepto. Lo que ahora interesa es, simplemente, poner de mani-

16. Nótese que los muchos *in quibus* no son los objetos de la fantasía (que serían más bien los muchos unificados, al modo kantiano; pero ello no es explícito causal alguno). Sin embargo, dado que la determinación abstracta es inseparable, como articulación del tiempo, de la conversión, cabe explicitar conceptualmente causas formales distintas de aquellas con antecedente sensible. Estudiaremos esta peculiaridad de la explicitación conceptual en las Lecciones primera y tercera. Como se ha dicho, la explicitación conceptual de los abstractos sólo es incoativa y se completa en el juicio.

fiesto una característica del juicio considerado desde la pugna y su compensación. En el juicio, precisamente porque se conoce la concausalidad completa, la diferencia del explícito con la presencia mental es mayor que en el concepto. Por eso, el juicio es la explicitación de un implícito del concepto, y no una mera composición de conceptos. Como mera composición de conceptos, la originalidad del juicio se pierde.

También interesa subrayar que en el juicio se conoce la adecuación de la mente con la realidad, y que ello es el conocimiento de la verdad: *adaequatio intellectus ad rem*, la adecuación de la mente con la cosa. Así se dice en algunas teorías del juicio heredadas de Aristóteles, aunque Aristóteles también llama al juicio *symploké*, composición, o síntesis, o *apóphansis*, manifestación o declaración. Pero ambos enfoques son compatibles, pues el tema del juicio es muy rico si se tiene en cuenta la distinción entre la pugna y la compensación judicativas.

Comentemos ahora la noción de adecuación, que es la transmitida sobre todo desde los medievales. Se dice que con el concepto (la simple aprehensión, según la terminología clásica) se conoce verdaderamente, pero no se conoce que lo que se conoce es verdad. Si no se conoce que lo que se conoce es verdad, no se conoce formalmente la verdad, es decir, la adecuación de la mente con la realidad. Pues bien, a mi modo de ver, lo que se llama adecuación es la pugna en el nivel judicativo. No lo digo por un prurito de novedades, ni por afán sistemático, sino porque, por lo pronto, la noción de adecuación alude a una obvia dimensión del juicio; pero, al entrar en el meollo de la cuestión, aparece un problema que reclama una solución suficiente. Aquí lo abordaré empezando por la proposición.

La cuestión es la siguiente: si se conoce que A es B, y admitido que el juicio es la operación por la que se conoce la verdad, también se conoce que "A es B es verdad". Ahora bien, ¿cómo unificar los dos conocimientos? ¿Cuál de ellos se conoce primero? Parece que para conocer que "A es B" y que "A es B es verdad", harían falta dos actos; aquél con que se conoce la proposición, y aquél con el que se conoce que es verdad, o que el acto judicativo se adecúa con la realidad. Ahora bien, es evidente que la cuestión no se resuelve apelando a dos actos, porque en tal caso se abriría un proceso al infinito. Pero si se admite un solo acto, ese acto tendría que ser reflexivo o mirar en dos direcciones. Sin embargo, el carácter reflexivo del juicio, lo mismo que vimos al tratar de la conciencia, contraviene la axiomática propuesta. Si se conoce que "A es B", y con ello

que la mente se adecúa con la realidad, es obvio que se advierte la prioridad del juzgar, y no con otra operación (salvo el hábito judicativo). El carácter reflexivo del juicio es una solución aparente, porque no equivale a la prioridad del juzgar (sino, en todo caso, de un objeto), si bien el problema al que se quiere dar solución con ello es innegable.

Pues bien, conocer la verdad de la afirmación es explícito al pugnar la prioridad del acto judicativo con ella. También la distinción de pugna y de compensación hace inútil la reflexión. Si el juzgar es aquella operación explicitante en que la concausalidad es temática, precisamente al pugnar con ella la anterioridad de la presencia mental, en la pugna se ha de comprometer dicha anterioridad sin necesidad de otra operación y sin necesidad de reflexión, ya que, insisto, precisamente al pugnar la prioridad del acto de juzgar con la concausalidad real, se conoce ésta. En cambio, la compensación no requiere que comparezca la anterioridad de la presencia mental; es más, exige que se oculte. Es ésta una solución que respeta y resalta el valor activo de la adecuación, y evita la reflexión, que siempre es un recurso sospechoso[17].

Si la concausalidad se conoce al pugnar con ella la anterioridad de la presencia mental, y esa pugna lleva consigo una compensación, el problema queda resuelto. No se requieren dos actos cognoscitivos, sino que un acto cognoscitivo se destaca en su diferencia con lo real no cognoscitivo y se oculta en compensación con la proposición objetiva. Dicho destacarse (y ocultarse) tiene lugar también en el concepto, aunque de modo más débil, porque el concepto es menos distributivo que reunitivo. El antecedente del juicio es el hábito conceptual.

Según esto, lo que se llama adecuación, en rigor, es ante todo una pugna; por eso, describo el juicio así: la pugna (intencionalmente compensable) de la antecedencia de la presencia mental con la concausalidad entera. Esta descripción conserva todo el valor de la adecuación, y pone inmediatamente de manifiesto la distinción entre el acto de juzgar y la realidad que es la concausalidad. Se adecúan dos realidades, sí;

17. Como señalé en la nota 6, el conocimiento habitual no es reflexivo sino intuitivo. Intuir, iluminar desde arriba (desde el intelecto agente) es mucho más que una reflexión. Brentano resuelve el asunto con un solo acto, pero el problema de los dos objetos se convierte en una cuestión de importancia relativa, porque lo más importante para Brentano no es conocer que A es B, sino que soy subjetivamente el acto de juzgar (en rigor, para él sólo ese acto es real). Sin embargo, como ya he dicho, el sujeto no debe confundirse con las operaciones, porque hacerlo comparecer de esa manera conduce a atribuirle una función constituyente: en Brentano, el sujeto comparece pasando de potencia al acto, lo cual es una constitución por partida doble.

pero una es un acto de pensar y la "otra" extramental (se dice "otra" en atención a la diferencia. Ya veremos que la concausalidad cuádruple no es acto –*entelékheia*–, sino esencia distinta realmente del acto de ser. Esta distinción se debe a la pluralidad de sentidos causales). Al explicitar la prioridad física como concausalidad entera, el pugnar de la prioridad de la presencia mental es más intenso que en el concepto. En tanto que esa pugna (la adecuación) está intencionalmente compensada, se objetiva una proposición. Sin su diferencia con el acto de juzgar, la concausalidad cuádruple no se puede conocer; asimismo, la operación de juzgar se describe como la antecedencia de la presencia mental en pugna con la concausalidad entera. Dicha pugna señala la jerarquía de la operación.

En suma, la teoría tradicional del juicio se completa de esta manera: el juicio es el conocimiento de la concausalidad sin mengua de la constancia de la presencia, en tanto que la antecedencia de la presencia mental entra en pugna con la concausalidad entera. Es una peculiar, por tensa, compatibilidad de prioridades. Lo que permite el ajuste intencional, la conmensuración por compensación, es que el juicio guarda un implícito, entre otras cosas, porque la concausalidad no es real *en sí* y, paralelamente, porque la pugna de la presencia mental y la prioridad real no ha llegado al extremo (la compensación de la pugna con el fundamento no es una proposición).

Así pues, la solución propuesta no necesita acudir a la reflexión, por lo que es claramente económica, y resuelve el problema de la multiplicación de actos sin complicaciones extrínsecas: basta con la noción de pugna (compensable) entre la prioridad del acto judicativo y la prioridad de la concausalidad. No debe sorprender que esta economía teórica vaya acompañada por la tesis de que la operación de fundar es superior al juicio: en ella, la ausencia de adecuación justifica designar el fundamento como la guarda definitiva de lo implícito; la compensación correspondiente es la noción de *base*. El nivel jerárquico de la pugna adecuada de prioridades indica que la presencia mental se oculta en la proposición y pugna en la adecuación, precisamente porque su antecedencia es intelectual y la de las causas es física. El axioma de la jerarquía se conculca si se concede a la operación valor constituyente. Es claro que la operación intelectual de juzgar no es constituyente de las causas físicas.

Por otra parte, la operación de juzgar puede compararse con la conciencia. La descripción de la conciencia dice: conocer que lo conocido es tal como se conoce al conocerlo. El objeto de la operación llamada con-

ciencia no compensa ninguna pugna, y es la circunferencia. La operación que pugna explicitando la concausalidad entera se describe de la siguiente manera: es aquella operación que conoce una distribución concurrente de principios adecuadamente distinta de la aprioridad de la presencia. Cabe decir entonces que juzgar es una forma de conciencia –también sin apelar a la reflexión–, pero de acuerdo con una pugna, la cual no ha lugar en el conocimiento primero del axioma A, y que es requerida por el axioma B. Si se conoce lo que se conoce como *a priori* en tanto que la presencia mental es un *a priori* distinto, y ambos son compatibles, juzgar se distingue del acto de conciencia objetiva-abstractiva. No es una conciencia objetiva, sino de realidad (de principios reales concurrentes) y, por tanto, guarda implícitos. El implícito del juicio es el fundamento; por consiguiente, la adecuación no es fundante. La presencia mental no se conmensura, sino que se adecúa con la concausalidad sin fundarla.

En definitiva, cualquier otra descripción del juicio parece un poco anodina, estática: carece de la tensión interior suficiente para dar razón de cuanto con él entra en juego: primero, que la realidad concausal no es la operación mental, y, segundo, que el acto de juzgar se detecta sin valor constituyente y se oculta en la compensación intencional. ¿Cómo ejercer el acto de juzgar si la aprioridad de la presencia no se distinguiera de la aprioridad causal? Manifiestamente, si, desde su compatibilidad con ella, la aprioridad de la presencia no se contrastaba con la aprioridad causal, no se conocería esta última, y sólo el acto "subjetivo" sería real. Pero esto es insostenible: aunque el juicio no es fundante, tampoco es una hipótesis en cuanto a lo juzgado se refiere[18].

De ordinario, al juicio se le conceden las siguientes dimensiones: en primer lugar, es la conexión predicativa; en segundo lugar, es la adecuación de la mente con la realidad; en tercer lugar, es la afirmación. La cuestión es si este orden es correcto. Según algunos, lo más característico del juicio es la afirmación: para éstos, el *es*, la cópula verbal, significa realmente, y éste es su significado primero, afirmación. Por tanto, de entrada el juicio no es la hipótesis[19]. Otros dicen que la afirmación es un

18. Si lo único conocido como real es el acto "subjetivo", la adecuación desaparece, y es sustituida por la certeza ante una representación. De esta manera se conculca el axioma del acto.Las dificultades del tratamiento correcto del juicio son, sobre todo, lingüísticas, como se verá en las indicaciones que siguen.

19. Esta tesis sólo lingüísticamente no es correcta. Ahora bien, la expresión lingüística viene del hábito, no de la operación de juzgar. El hábito judicativo debe advertir la insuficiencia (que es explicitativa y referida al fundamento) de la operación de juzgar.

aspecto del juicio, el cual, ante todo, es, justamente, la expresión conectiva (A es B), a la cual puede sobrevenir, y acompañar, la afirmación[20]. Pero con esto se compromete la adecuación y la afirmación. A su vez, la teoría de la predicación sufre oscilaciones. Así, para Frege, más que de juicio habría que hablar de proposición o de expresión predicativa; pero esto no cierra las cuestiones acerca del predicado. El asunto, evidentemente, es lingüístico. Otra cosa es la aserción. Si la aserción falta por completo, no se puede hablar propiamente de juicio. Una expresión neutral, que no la incluya, aunque conecte sujeto y predicado, no es un juicio, y más bien se desliza otra forma de pensar: como observa Carlos Llano, más que pensar-que, sería pensar-en (en este caso se puede prescindir del *es*: pensar que "Pedro es blanco" no es lo mismo que pensar *en* "Pedro–blanco").

Ahora bien, si el juicio es pensar-que, por usar una forma gramatical que aluda a lo que en los juicios se juega, hay que aceptar que la afirmación entra en escena atravesando la conexión predicativa, o la expresión con que se dice conocer algo como algo (o, desde un punto de vista lógico, que se incluye el sujeto en el predicado, o, que el predicado es tenido por el sujeto. Indicaré que, a mi modo de ver, estas observaciones son vagas, y no deshacen la confusión con las ideas generales). Tanto si la afirmación forma parte –lingüísticamente– de la complexión[21], como si no, para explicitar judicativamente es preciso afirmar: y no sólo porque de otra manera la predicación sería puramente eventual, sino porque sólo con ello se asegura la adecuación, sin la cual no se ejerce el acto de juzgar en pugna. Si no se conoce que se está afirmando, tampoco se conoce la concausalidad, y no cabe expresar que se está sintetizando, o componiendo (en definitiva, la división es composición también; el juicio negativo se reduce al afirmativo). Ante todo, si pienso *que* Pedro es blanco, debo conocer que es verdad que Pedro es blanco.

Así pues, la adecuación de la mente con la realidad es la pugna propia de la operación de juzgar, que en el concepto no es explícita. En la mayor explicitación que es el juicio, la pugna con lo explícito se compensa como predicación. Por eso, algunos han dicho que el juicio tiene dos objetos: el objeto intencional, que es la proposición, y la adecuación, que es el conocimiento de que se ejerce el acto de juzgar. Para Brentano, este segundo

20. Esta cuestión es lingüística. La operación de juzgar conoce la concausalidad, con la que se adecúa afirmativamente. Pero la afirmación no forma parte de la expresión lingüística, de acuerdo con la nota anterior. O bien, el "es" expresa la compensación predicativa. En la Lección sexta volveremos sobre este asunto.

21. De acuerdo con la nota anterior.

conocimiento es más importante que el otro, pues lo que verdaderamente se conoce como real es el acto de juzgar: lo intencional no se refiere a la realidad física de una manera segura. Frente a ello sostengo que la pugna no es intencional, y que sin pugna con la cancausalidad no se ejerce el acto de juzgar, es decir, que sin pugna no cabe adecuación o afirmación (afirmar lo que se sabe falso no sería afirmar, y conectar en falso a sabiendas sería un juego).

Como se ha dicho, algunos han sostenido que el juicio tiene carácter reflexivo. En efecto, si se conoce que Pedro es blanco, se conoce la adecuación; pero si ese segundo conocimiento fuese una operación distinta, se abriría un proceso al infinito. En suma, el juicio tiene varias facetas, pero han de ser conocidas sin multiplicación de actos para no dar lugar a un proceso al infinito. Con todo, un acto de conocer no puede ser conocido como objeto[22].

Si se admite que la operación de juzgar es una operación racional, y que en las operaciones racionales la constancia de la presencia mental entra en pugna con explícitos, que no son objetos, o sea, que en la pugna de las operaciones racionales, a diferencia de lo que sucede en las operaciones generalizantes, entra en juego la operación en cuanto que *a priori* manifestado (antecedencia de la presencia mental), se puede resolver de manera sencilla la cuestión de la unidad de la operación de juzgar. Toda pugna se compensa por composición, la cual comporta conectivo. El conectivo es expreso en la formulación lingüístico-proposicional del juicio. Pero, insisto, en el nivel operativo esa composición es una compensación. Si la presencia mental es constante, y con las operaciones racionales al explicitar se conoce algo más y algo menos (se manifiesta la operación, pero despojada de objeto), al compensar también se conoce algo menos (la presencia se oculta) y algo más (un objeto). En las operaciones generalizantes la compensación se logra al conectar lo general y lo particular. Pero la compensación de las operaciones racionales tiene que ser distinta, porque en ellas la pugna no es objetiva. Por eso, como ya he dicho, con las nociones de pugna y de compensación se muestra que existen dos tipos de prosecución.

22. La afirmación se puede expresar lingüísticamente a partir del hábito judicativo; pero tal hábito ha de manifestar su insuficiente valor explicitante. La posición de Brentano queda así rectificada. Ya se ha dicho que la afirmación se ha de distinguir de la certeza. Paralelamente, la certeza corresponde al fundamento, pero no se trata de una certeza "subjetiva", sino del atenerse a la imposibilidad de seguir explicitando.

La tesis es que en el juicio existe pugna de la anterioridad de la presencia con la prioridad de la concausalidad entera, y que esa pugna no es objetiva. Conocer la adecuación de la mente con la realidad es conocer la presencia mental en tanto que diferente de la realidad física. Si no se conoce la realidad, tampoco se puede conocer la adecuación de la mente con ella. Pero el conocimiento de esa adecuación no es objetivo ni reflexivo.

Es preciso también rectificar la versión parmenídea de la prioridad real, formulada prematuramente en el nivel de la abstracción y del hábito correspondiente. ¡Cómo va a ser lo mismo la operación de juzgar y la realidad causal explícita al pugnar aquélla con ésta! La adecuación con la realidad no es la mismidad de Parménides, sino precisamente la pugna de la mismidad de la presencia mental con la prioridad de la realidad física. La razón conoce la realidad como causas en concausalidad (prioridad de la realidad física). El acto intelectual correspondiente, la operación racional, también es real, pero no es una causa. La pugna de la mismidad y la realidad física es la adecuación, cuya detención es una compensación intencional.

Insisto: la compensación detiene la explicitación. He llamado a las compensaciones racionales "amenazas de ignorancia", porque su valor intencional no versa sobre las causas, sino que detiene u obtura la concentración de la atención sobre los explícitos. La compensación judicativa es una composición, que, por añadidura, admite, desde el hábito, expresión lingüística. En cambio, el explícito judicativo no es objetivo, sino concausal. Esta es, justamente, la tesis que hay que desarrollar: el juicio es el conocimiento de tricausalidades desde el conocimiento de la concausalidad entera (tetracausalidad). Lo que se llama predicado, con la distinción del predicado nominal y del predicado verbal, y lo que se llama sujeto, constituyen una designación lingüística de la auténtica explicitación judicativa. Esta es una solución coherente, pues hace ver que para la explicitación judicativa (que no es proposicional) no se necesita una pluralidad de actos, ni acudir a la reflexión ni a un doble objeto. Para la adecuación basta la distinción entre la prioridad de la presencia mental y de la realidad[23].

23. La realidad física es material y mudable; lo inteligido en acto es inmaterial e inmutable. Por consiguiente, la intelección de la realidad física es problemática. El planteamiento propuesto es una solución de esta dificultad, que afecta también al concepto. Abordaremos el estudio del concepto en directa referencia al problema.

Según esto, lo que se suele llamar sujeto y predicado debe reconducirse a la prioridad de las causas. La investigación en profundidad del juicio llevada al hilo del planteamiento propuesto ha de justificar esta tesis. Dicha justificación es un poco larga, pues ha de lograrse a través de otras nociones, que son más cercanas al modo como se entiende en la tradición la relación de sujeto y predicado. Se trata de la distinción y composición de las categorías. Me parece que cuesta menos aceptar la composición predicativa del esquema categorial que llegar a ver la explicitación judicativa como concausalidad.

A su vez, todo ello requiere una restricción impuesta por la divergencia entre las declaraciones de insuficiencia de la abstracción. De acuerdo con ella, "Pedro es animal racional" puede parecer una proposición, pero no lo es, sino una definición, y las definiciones no pertenecen a la prosecución racional. También conviene distinguir el conectivo *es* del conectivo *igual*, el cual pertenece a las operaciones generalizantes[24]. Si su conectivo se distingue de la igualdad, la compensación del juicio es complexión. O, para decirlo de otra manera, la igualdad no puede ser un conectivo entre categorías; las categorías no lo permiten, puesto que son irreductibles (la cantidad es irreductible a la cualidad, etc.). El decir el ente según el esquema de las categorías no es decir el ente (?) en términos de igualdad; "Pedro es blanco" no significa "Pedro es igual a la blancura". Por eso, la predicación es la composición de distintos. Por lo pronto, los distintos conectados están en distribución categorial. Y, precisamente, vencer tal distribución es lo que exige afirmación. Por decirlo así, a la proposición "Pedro es blanco" le hace falta realidad, porque Pedro como Pedro no es blanco (o el blanco en cuanto tal no es Pedro). Por consiguiente, conviene reservar el orden categorial al juicio. Desde este punto de vista, cabe decir que el juicio es la comunicación de los incomunicables. Un aristotélico debe admitir que la conexión de los predicamentos se conoce proposicionalmente. Sostener desde aquí que el juicio es la concausalidad plena, o la concurrencia de las cuatro causas, exige mostrar que la distinción entre las categorías se reconduce a la diferencia

Por lo demás, las compensaciones racionales vuelven sobre las anteriores y, en definitiva, sobre los abstractos, retomándolos. En este sentido se puede decir que versan sobre la "cosa", esto es, sobre lo que el abstracto, por aspectual, no ilumina en el término de su intencionalidad. Con otras palabras: en las compensaciones la explicitación se detiene y en su lugar aparece la noción de "cosa". A ello se debe la oscilación del aristotelismo en cuanto a la prioridad de las causas o de las "cosas".

24. Las expresiones *es* e *igual* son lingüísticas. *Es* expresa la compensación de la pugna de la presencia mental con la prioridad real; *igual* no expresa dicha compensación.

entre las causas y que la composición de predicamentos es una compensación. Es una tarea larga, a cuyo término me parece que hay que llegar, si bien un aristotélico pueda discutirlo. Sin embargo, el *prius* (real) en sentido estricto es causa o fundamento. Las categorías muestran con nitidez la noción de prioridad sólo si se reconducen a las causas[25]. Insistiré en el tema en la Lección sexta.

## 2. CAUSAS PREDICAMENTALES Y PRINCIPIOS PRIMEROS

De la doctrina aristotélica parece concluirse que el *próton*, lo primario, es la sustancia y no las causas (aunque en definitiva, según Aristóteles, la sustancia es causa). Esta tesis merece una discusión. A mi modo de ver, la noción de sustancia no expresa lo primordial de la realidad, lo cual se encuentra "en la línea" de las causas, y se intensifica progresando en esa línea (por lo pronto, las causas predicamentales van más allá de la compensación del esquema de las categorías explícito en el juicio).

Tomás de Aquino advierte el alcance metafísico del problema. Según el Aquinate, el conocimiento humano conoce la *quidditas* de las cosas materiales, pero no la esencia de las sustancias inmateriales; en concreto, Tomás de Aquino se refiere a Dios, al alma y a los ángeles (añade –porque acepta la cosmología de Aristóteles– los astros). La esencia de la realidad inmaterial nos trasciende y, sin embargo, no por ello dejamos de conocer lo inmaterial real en absoluto. No conocemos la esencia divina, ni la del alma, pero sí conocemos que existen, y ello en tanto que son principios. Según esto, no es lo mismo conocer principios, causas, que conocer lo inmaterial esencialmente. Incluso cuando se trata de las causas físicas, esas causas lo son del conocimiento de la realidad (física), pero no son realidades físicas. Con mayor motivo, las esencias espirituales se deben considerar de dos maneras: en absoluto, o en sí mismas, y como principios. En el primer sentido, la metafísica no las conoce, pues sólo las

25. *Es* expresa lingüísticamente la compensación predicativa (en atención a la pugna de la presencia mental con la prioridad real) en tanto que sigue al hábito conceptual. En el hábito judicativo su significado es distinto, en tanto que a este hábito sigue la última operación racional. Nótese que el abandono de la presencia mental en el juicio no es completo, sino exigido por la pugna: se abandona la presencia solamente en lo juzgado, no como operación. El abandono de la presencia mental como operación es el hábito de los primeros principios.

conoce como principios (Tomás de Aquino apunta que, teológicamente, se podría iniciar el conocimiento esencial de esas realidades).

Con esto se plantea el aludido problema: ¿lo primario en la realidad física equivale a ser sustancia (entendida como cosa), o lo primario es ser principio? Si se dice que para ser principio hace falta ser cosa, las cosas principian; ¿pero ellas mismas no son principiadas?; ¿conocer lo físico sólo en tanto que causa implica alguna ignorancia que afecte a la causa en cuanto que tal? Estas consideraciones interesan, como es claro, a la cuestión de si lo predicamental se reduce a lo causal. Si no fuera así, el conocimiento de las causas no sería el conocimiento de la realidad física en cuanto que tal. A mi modo de ver, la oscilación entre conocimiento de causas y de cosas conduce a la confusión entre el conocimiento intencional de la realidad y la explicitación.

Poner la sustancia antes que las causas es anular el sentido de las causas físicas. La sustancia es primera, se dice, porque es en acto –*entelékheia*– (aunque también alberga potencialidad, a saber, aquella que con los accidentes se satura. Así se establece la conexión entre sustancia y naturaleza). Sin embargo, el carácter de acto de la sustancia aristotélica se reduce a una extrapolación de la actualidad. Sostengo esta tesis: la actualidad es el acto como *enérgeia*; el acto enteléquico no es admisible.

Por otra parte, si lo primero es ser cosa (o si ello se precisa para ser causa, o causar), la noción de causa física me parece insostenible. En física esa primacía es imposible. En metafísica, en rigor, también lo es, aunque hay que añadir una observación obvia: el sentido de la principiación en metafísica es mucho más profundo del que corresponde a las causas físicas o predicamentales. No se debe decir que Dios (o el alma) sea causa predicamental, pero tampoco que el *Ipsum Esse* sea una cosa que causa, porque en ese caso sería *causa sui*, lo cual es absurdo (es, asimismo difícil admitir que Dios sea sustancia): Dios no es causa de Dios, sino, en todo caso, de la criatura; pero lo que de Dios es incognoscible en función de la criatura (aunque se pueda demostrar la existencia de Dios partiendo de ella) no es un mero contenido noumenal, ni obliga tampoco a decir que Dios es una sustancia espiritual, sino, más bien, que Dios es el Primer Principio, o que está más allá de la causalidad.

Es oportuno aludir ahora a un primer principio cuyo conocimiento es habitual: el principio de identidad. El tema de Dios es indicado por el principio de identidad, pero el principio de identidad no nos da a conocer una sustancia. El principio de identidad ha sido tratado de una manera

impropia tanto en la filosofía clásica como en la filosofía moderna. Ambas lo ven de distinta manera, pero las dos de modo confuso.

### A. *Nota sobre el principio de identidad*

La razón humana conoce la existencia de Dios (o que Dios existe), pero no la esencia divina. Sostener lo contrario es un implícito del argumento ontológico, que es la versión moderna del argumento *a simultaneo*. La distinción que hay entre las dos versiones estriba en que el argumento ontológico es idealista o racionalista (con él, el racionalismo desemboca en el idealismo), pues si conocemos la esencia de Dios, nuestro conocimiento objetivo es absoluto, es decir, cabe conocer objetivamente el Absoluto. Esta tesis se encuentra en Espinosa de una manera clara, en Descartes de una manera un poco más oscura (el argumento ontológico cartesiano se puede interpretar en términos no objetivistas), y también en Leibniz. Aunque Leibniz es un crítico de Espinosa, y procura evitar el panteísmo, para distinguir el mundo de Dios sienta la noción de armonía preestablecida, cuyo conocimiento cabal exige ponerse en el punto de vista de Dios. La filosofía dogmática de que habla Kant es, en especial, la de Espinosa; otras tesis kantianas, como la distinción entre posibilidad exterior y posibilidad interna, y la de fundamento no racional (el espacio o el tiempo) de las ciencias con las que cabría juzgar la metafísica, miran al rechazo del argumento ontológico.

Hegel dice que el estatuto especulativo de la filosofía consiste en la unidad de la razón humana y la razón divina. Una razón sólo humana no es la *Vernunft*, sino el *Verstand*, lo que Kant llama entendimiento, en el cual las formas de la lógica se aplican a contenidos que no son inteligibles: es la unión de las categorías con el fenómeno, o las ciencias sin fundamento racional. Esas ciencias, la geometría o la matemática, para Hegel no son ciencias perfectas (tampoco lo son para Kant; simplemente son las únicas que el hombre es capaz de hacer. El problema del carácter científico de la metafísica, cualquiera que sea su solución, excluye de antemano que la metafísica sea el saber absoluto. Lo único que Kant pregunta es si la metafísica es una más de esas ciencias propiamente humanas, que sabemos con seguridad que son ciencias, aunque su estatuto sea imperfecto. Kant nunca dijo que la geometría o la matemática fuesen ciencias perfectas).

Tampoco para Leibniz la geometría es una ciencia perfecta, sino la ciencia que se corresponde con cierto nivel monádico y, por tanto, una representación confusa de la armonía preestablecida, o indirectamente dotada de razón suficiente.

Hegel, por su parte, dice que esas pretendidas ciencias en las cuales la forma es discernible del contenido, o en que el proceso lógico no lo genera, son el lugar de la lógica estéril o falsa, con la que no se sabe la verdad del contenido, y propias de la razón que se pretende sólo humana. Con todo, de suyo la Razón es única. Esta es la tesis básica de Hegel. Hegel reprocha a Espinosa cierta paralización del estatuto especulativo, que en Espinosa es más intuitivo que lógico. Schelling adopta una postura espinosista, al menos el Schelling que conoce Hegel; pero los contenidos aparecen de una manera vaga. La escasez dinámica del pensamiento de Espinosa sería en Schelling falta de precisión. A su vez, la reducción kantiana a una fundamentación no racional, no puede tener cabida en el sistema completo de la verdad sin la alienación de la Idea Absoluta.

La alienación es la creación en el gnosticismo hegeliano. La Idea vuelve a sí de una manera racional; en esa vuelta está la razón histórica, la auténtica razón divino-humana. La dialéctica es en Hegel la índole de la lógica verdadera, según la cual la forma y el contenido son solidarios, o los contenidos son producidos por el proceso lógico.

Si esto es así, la esencia de Dios se conoce. Sin embargo, en rigor, hay en Hegel una reducción del conocimiento al conocimiento objetivo, y una confusión entre la razón y la generalización. Si deshacemos esta confusión, hemos de concluir que no conocemos la esencia divina; y, no obstante, sabemos *demostrative o principialiter* que Dios existe, o sea, que es un principio. Pero la esencia divina no se conoce al demostrar que es causa o principio de la criatura; *ad intra*, Dios no es causa.

Tomás de Aquino y Kant coinciden en esto: no conocemos la esencia divina. Pero, según Kant, si no conocemos la esencia divina, tampoco podemos demostrar la existencia de Dios; a través de la Razón Práctica, Kant pretende llegar a Dios como postulado. Pero de esta manera tampoco se conoce la esencia divina (esa ignorancia se mantiene incluso en su escrito más ilustrado y más afín al racionalismo, que es *La Religión dentro de los límites de la pura Razón*, en el que aparece una trivial traducción de la fe a ciertos intereses prácticos de la razón).

Así pues, se han sostenido estas dos posiciones: conocemos la esencia de Dios y, al conocerla, demostramos su existencia (realmente no se trata

de una demostración, sino de una confusa alianza de la generalización y la razón, con la que no se conoce ni la esencia divina ni tampoco, correlativamente, el ser de Dios); o bien, conocemos que Dios existe, pero no su esencia. Sin embargo, esta alternativa es incompleta, porque no tiene en cuenta el conocimiento habitual del principio de identidad. La segunda parte de la alternativa dice que demostrativamente conocemos a Dios como principio. Conviene añadir: habitualmente se conoce a Dios no como primer principio de otros (causa primera), sino como primer principio de identidad. Por lo pronto, la consideración del primer principio de identidad muestra que es imposible conocer la esencia de Dios en el nivel operativo. Tal mostrar no es una simple verificación de los dictados del sentido común (las posturas de Espinosa o de Hegel son contrarias al sentido común).

Conocer que Dios es la identidad no es pensar su intimidad. Si la identidad es primer principio, lo que la identidad tiene de identidad es justamente lo que tiene de absolutamente primero. A lo absolutamente primero de la identidad lo llamaremos *Origen*. *La identidad es originaria*. Lo que la identidad tiene de identidad es lo que tiene de Origen (por decirlo de una manera imperfecta, porque aquí el verbo *tener* es sólo indicativo). La identidad es el *a priori simpliciter*, lo enteramente primero, y al revés: a lo enteramente primero ha de conducirse la identidad. Cualquier noción de identidad captada como objetivamente presente no se ajusta con el principio de identidad, porque pierde su carácter enteramente *a priori* (compensado con la presencia mental). Lo enteramente *a priori* no puede estar presente: no se conmensura con ninguna operación. Es evidente que lo presente no se puede consumar, en tanto que actual, de tal manera que sea absolutamente originario. La prioridad absoluta de lo presente es un sinsentido. La presencia es el estatuto del objeto, la operación; pero el acto como operación no es el acto absoluto[26]. Por tanto, en la medida en que la presencia posee lo presente, no llega al Origen. Solamente se poseen objetos en la medida en que no se posee el Origen: la posesión del Origen tendría que ser llevada al Origen, pero ese llevar traspasa la presencia, puesto que el Origen es absolutamente *a priori*.

26. Además, la presencia mental se oculta; se describe como constancia, por cuanto que no es objeto ni se suma al mayor conocimiento objetivo. También por ello, el conocimiento objetivo absoluto es imposible, y para conocer habitualmente el primer principio de identidad es menester abandonar la presencia.

Traspasar quiere decir aquí trascender. La propuesta de abandonar el límite mental obedece, en definitiva, a que Dios, Ser Originario, rebasa la pugna de la presencia mental con principios; precisamente por ello, el principio de identidad es habitual. El principio de identidad y la idea de una consumación puramente presencial son incompatibles, lo cual equivale a decir que Dios es objetivamente incognoscible, es decir, no objetivable. En este sentido no hay presencia de Dios; se habla de presencia de Dios en otro sentido: en lo más radical del hombre, en el *abditum mentis*, o por gracia. Pero no en el objeto, porque el objeto se conmensura con la operación. Objeto pensado significa: lo que hay ya inmediatamente abierto. Lo absolutamente originario está más allá.

La identidad real se puede conocer de modo habitual; no se puede conocer objetivamente. La esencia de Dios no es conocida objetivamente; el principio de identidad significa Origen. Y esto se puede mostrar: una identidad constituida, *ya* es distinta de la identidad (es lo que la tradición expresa con la idea de simplicidad divina o *mysterium simplicitatis*), pues sería una identidad con aspectos discernibles: el constituirse y el constituido, que son cierta dualidad y, por tanto, no la estricta identidad. La estricta identidad es prioritaria en absoluto, porque si en algún momento es-ya, lo es-desde, lo que lleva consigo composición. Por tanto, la identidad ha de cifrarse en el Origen. Identidad es, inseparablemente, el carácter originario de la identidad; si no, *ya* no es identidad y, por tanto, tampoco vige como principio respecto de otros (en especial, respecto del principio de causalidad, o respecto del principio de no contradicción, que también son primeros principios). Discernir y, a la vez, establecer la vigencia de los primeros principios entre sí, corresponde al hábito de los primeros principios.

En suma, no es correcto decir que el hombre se limita a ignorar la esencia de Dios; más bien, la insuficiencia se refiere al conocimiento objetivo de Dios. El conocimiento objetivo de Dios es simbólico o analógico, pero no es el conocimiento de Dios como Dios.

### B. *Teoría del conocimiento y metafísica*

De lo dicho en el apartado anterior se desprende que se puede justificar el conocimiento natural de Dios. La culminación del conocimiento

metafísico es el conocimiento de los primeros principios. El principio más alto es el principio de identidad, que es el conocimiento de Dios. Ese principio se conoce muy mal objetivamente, porque trasciende sin más la presencia mental; propiamente, se conoce en el nivel del hábito de los primeros principios.

Dios se conoce como primer principio, pero no solamente como principio causal, sino como el primer principio que le corresponde ser a El Mismo, cuya inseidad –por utilizar una terminología impropia– no es conmensurable con la presencia mental. Precisamente por eso, lo peculiar del conocimiento de la identidad es su carácter originario. El carácter originario se hurta a la actualidad objetiva. Ello no impide el conocer en presente, pero en ese nivel se pierde el *esse* divino. El principio de identidad es temático en tanto que se conoce habitualmente. Los hábitos no objetivan (en presencia).

Ahora bien, como he indicado alguna vez, el hábito de los primeros principios no es el más alto de los hábitos naturales (también la fe es un hábito superior, pero es sobrenatural). Hay todavía un hábito del intelecto, que es el hábito de sabiduría, cuya temática trasciende el orden metafísico. A mi modo de ver, con este hábito se conoce la *coexistencia* del ser personal humano con el ser del universo y, en definitiva, con Dios. Por consiguiente, el conocimiento de Dios también es sapiencial. Pero es mejor tratar el hábito de sabiduría en otro libro que lleve por título *Antropología Transcendental*. En él se sienta la diferencia entre la metafísica y la antropología, entendiendo por metafísica, en sentido estricto, la continuación de la física, es decir, el conocimiento que explicita el fundamento, y el hábito correspondiente. El explicitar se inicia en el conocimiento de las cuatro causas, que son causas predicamentales (diversas y *ad invicem*). Los explícitos son concausalidades, es decir, cierta unificación de las diversas causas. En las dos primeras fases de la razón se conocen concausalidades que cumplen el orden de la concausalidad completa, que es la causa final. El hábito judicativo conoce ese orden como unitario, pero manifestando a la vez que no es enteramente cumplido por ninguna concausalidad, ni por todas. Por eso, la última operación racional explicita el fundamento como realmente distinto de la concausalidad, y exclusivo. El hábito intelectual deja atrás la razón y advierte la distinción entre lo creado y lo increado, distinción metafísica entre los primeros principios, más neta que la distinción entre acto de ser y esencia creados.

El orden predicamental, la concurrencia o concausalidad de las cuatro causas (material, formal, eficiente y final), es justamente la adecuación explícita de la razón con la realidad: el juicio y el hábito correspondiente. Para mostrar el sentido preciso de esta tesis hace falta aclarar cómo tienen que ver las categorías con las causas (llamo *categorías* a explícitos judicativos, y *predicamentos* a las compensaciones objetivas de esa explicitación). A su vez, esto exige una discusión sobre la noción de sustancia y la de accidente. El decir el ente según el esquema de las categorías remite a las causas (Aristóteles no habla de las causas cuando sienta la pluralidad de los modos de decir el ente; aquí se sostiene que las categorías se deben reducir a las causas). En el nivel predicamental, judicativo, se conoce la unificación de las causas que llamo concausalidad cuádruple completa. Insisto en que ninguno de los sentidos predicamentales de la causalidad significa cosa. Sostener que para ser causa hace falta ser cosa es un corolario de la tesis según la cual, en último extremo, la realidad es actual (sustancia); pero lo actual es sólo lo presente. Además, el *actus essendi* es más primario que la sustancia.

Algunos metafísicos sostienen que no es necesaria la teoría del conocimiento para hacer metafísica: sería un rodeo que se puede evitar. No es así; por lo pronto, prescindir de la teoría del conocimiento descontrola los temas de la metafísica, y las confusiones en que así se incurre son abundantes. Da lugar, asimismo, a un *quid pro quo* inevitable: la logificación de las nociones metafísicas.

Al desarrollar la cuestión de las operaciones racionales y sus hábitos correspondientes, la teoría del conocimiento confluye con la física y con la metafísica aristotélicas –o más que aristotélicas–. La metafísica superior a la de Aristóteles se abre al advertir que de manera habitual no conocemos la sustancia, sino los primeros principios. Esta tesis permite el enfoque de la metafísica desde la teoría del conocimiento, lo cual no es un mero punto de vista, puesto que aclara precisamente lo que nuestra capacidad cognoscitiva da de sí. Si da de sí más que el simple versar sobre una realidad supuesta (o ignota en cuanto que no supuesta), es preciso trascender la sustancia.

Si la metafísica se niega a aceptar esto, se vuelve dogmática, acreedora de reproches parecidos a los que Kant dirige a Espinosa, para quien lo más importante es la sustancia. La alternativa es entonces el monismo o el pluralismo sustancialista. Ahora bien, si no se quiere ser panteísta, ¿cómo se resuelve el problema del uno? El problema del uno se resuelve con la

identidad; pero la identidad ha de ser superior, y precisamente como principio, a la sustancia.

De todas maneras, debo advertir que la propuesta va dirigida a los filósofos realistas. Es claro que *actus essendi* no significa sustancia. Por otra parte, el *actus essendi* es lo más primordial. De la sustancia podemos tener un conocimiento que no sobrepasa el orden predicamental: es, a lo sumo, una categoría (y, por compensación, el primero de los predicamentos). En cambio, el acto de ser no es objetivo. Sostener que la noción de sustancia es trascendental es no explorar suficientemente el hábito de los primeros principios, o entender los primeros principios a la manera de los griegos. Expondré aquí unas breves indicaciones.

A mi modo de ver, los griegos nunca se libraron de la confusión entre el principio de contradicción y el principio de identidad. A esta confusión, limitadora de la investigación metafísica, le doy el nombre de *macla*, una palabra tomada de la geología. Macla entre la identidad y la no contradicción quiere decir que ambos primeros principios no solamente se reclaman, sino que están compenetrados: para ser idéntico es necesario –primero– no ser contradictorio, y para no ser contradictorio es menester –primero– ser idéntico. Dicho en fórmula: para que A no sea no A, es necesario que sea A. O también: A no es no A porque es A. A se opone a no A porque es idéntica a A. A no es no A en virtud de que A es A, y al revés: no se puede mantener la no contradicción si no se acude en macla a la identidad, y no se puede justificar la identidad si no se acude, también en macla, a la no contradicción.

Parece tan claro como el *cogito-sum* de Descartes, que no tiene nada de claro, como ya he dicho (*sum* debe ser entendido como cuantificador existencial). Asimismo, que A no es no A porque es A, también puede parecer muy claro, pero es una mala manera de entender tanto la contradicción como la identidad. En el fondo, no es más que decir que A es lo mismo que A, y que no es lo mismo que no A, lo cual es una distinción en virtud de la mismidad. Pero la mismidad es la presencia mental. Si se piensa A, se piensa como lo mismo que A; eso acontece con cualquier objeto. Ahora bien, el principio de identidad no se conoce como un objeto. La mismidad del objeto debe distinguirse del conocimiento de la identidad real, que es habitual. A es lo mismo que A, pero también B es lo mismo que B, pues en tanto que pienso objetivamente, pienso lo mismo que pienso. La descripción de la objetividad que se llevó a cabo en el tomo segundo de este Curso es concorde con la tesis de Aristóteles según la cual

sólo se conoce lo uno. Es el axioma de la conmensuración. Pero ni el principio de identidad ni el de no contradicción son el axioma de la conmensuración, y no cabe eximir a Aristóteles de confundirlos. Ahora bien, los axiomas de la metafísica no son los axiomas del conocimiento.

Como ya he dicho, conviene axiomatizar la teoría del conocimiento, pero no conviene confundir dicha axiomática con la axiomática del *esse*. La coincidencia de ambos tipos de axiomas exigiría que el acto de conocer fuese el acto de ser; pero si se trata de una operación, el acto de conocer no es el acto de ser. A los metafísicos aristotélicos que creen poder prescindir de la teoría del conocimiento, cabe hacerles ver que incurren en una confusión: no en la idealista, que es la confusión entre la generalización y la razón, sino en una confusión todavía más aguda, una confusión de fondo (por otra parte, los aristotélicos no se cansan de decir que la operación es un accidente). ¿Cómo aceptar que el acto de ser es lo conocido por alguna operación? Con una operación se conoce *lo mismo*. La confusión entre no contradicción e identidad acontece cuando una y otra se piensan objetivamente; pero en ese caso no son reales. El conocimiento de los primeros principios, que es un conocimiento habitual, distinto del conocimiento objetivo, elimina esa confusión, iniciada en Parménides.

Parménides confunde el ser con la presencia: lo mismo es pensar que ser; la *physis* presocrática es la unidad verbo-nombre, cuya correspondencia mental es el hábito lingüístico, que no es el hábito de los primeros principios. Por tanto, "ente es" no es ningún primer principio, ni nada que se le parezca. Hay que distinguir: el conocimiento objetivo es un conocimiento válido, intencional, pero no es el conocimiento de la identidad real. La identidad real (metafísica) no debe confundirse con el acto de pensar. La aprioridad real *simpliciter* no es el objeto, no se piensa intencionalmente; o, si se piensa intencionalmente, se piensa mal: en macla. Pero no hay ningún motivo para formular la identidad como A es A, porque es evidente que eso es una proposición (A no es no A, es, reductivamente, otra compensación proposicional). Admitir que con estas fórmulas la identidad y la no contradicción son ya conocidas, es simplemente una confusión de niveles. Más bien, los primeros principios son distintos en cuanto que tales, y, por tanto, con ellos se conocen distintos actos de ser. Una cosa es conocer el acto de ser como idéntico y, otra, conocer el acto de ser como no contradictorio. El acto de ser no contradictorio es el acto de ser creado, acto de ser de la criatura, pero no el acto de ser Dios.

Esta tesis responde a un problema latente: ¿en qué se distingue el acto de ser de la criatura del acto de ser de Dios? Se suele decir que uno es idéntico a la esencia y el otro distinto de ella. Pero ésa no puede ser la única distinción entre ambos. Se tienen que distinguir precisamente en que uno no es creado y el otro creado. Pero ser creado no estriba sin más en su distinción con la esencia. El acto creado se distingue del increado en que es creado: por eso se distingue de la esencia, y no al revés. O, dicho de otra manera, ¿en qué se distingue un acto de ser que se distingue de la esencia, de otro acto de ser que no se distingue de la esencia, considerados ambos como actos de ser? Si no se contesta a esta pregunta, cabe sospechar que no se los distingue *in recto*.

No se puede jugar con tal distinción, que interesa al acto de ser en cuanto que tal, y no puede quedar subsumida en la distinción con la esencia, pues también las esencias son distintas, aparte de que no es eso lo que se pregunta. Los actos se distinguen en cuanto que primeros. Por eso, si se maclan los primeros principios, no hay criterio de distinción para ellos. Por lo demás, ¿qué puede ser *más* primero en el acto de ser creado: su carácter de acto de ser o su carácter creado? ¿Es que el acto de ser creado es una prioridad distinta de su creación? ¿Y no es más primordial el acto de ser increado? ¿O puede separarse el acto de ser de su ser creado sin ser Dios? Cuando se trata de la sustancia, cabe decir que la creación es una relación accidental. Cuando se trata del acto de ser, no, pues ¿cómo puede ser que exista el acto de ser creado sin ser creado? Los pensadores que no quieren entrar en el asunto se aferran a la actualidad de la presencia mental.

Manifiestamente, es difícil abandonar la antecedencia de la presencia mental.

### C. *Las ciencias especulativas*

La propuesta distinción entre las operaciones mentales (con sus respectivos objetos) puede compararse con la doctrina aristotélica acerca de las ciencias teóricas. Estas ciencias son la física, la matemática y la filosofía primera, o metafísica. En su *Exposición* del *De Trinitate* de Boecio, Tomás de Aquino precisa el sentido en que se distinguen tales ciencias acudiendo a la separación respecto de la materia y del movi-

miento. Aunque este criterio ha servido para montar la distinción de los grados de abstracción (que discutí en el tomo segundo), su significado más genuino es otro, según ha mostrado convincentemente Carlos Llano. En efecto, el objeto de la física incluye la materia *in re* y nocionalmente; el objeto de la matemática la incluye *in re* pero no como noción; y el de la metafísica no la incluye de ninguno de los dos modos. Es claro que si la metafísica fuera el tercer grado de abstracción, sería una metamatemática, pero nocionalmente no lo es, y que si la matemática fuera el segundo grado, sería superior a la física, pero la realidad que considera no lo es. Propiamente, lo que se dice es que lo matemático está separado de la materia *tal y como es pensado*, sin que esto autorice a sostener la postura platónica (o hegeliana: equiparación del modo de ser con el modo de entender), ni la kantiana (la metafísica como prolongación problemática de la matemática)[27].

Con todo, como he propuesto, las líneas prosecutivas de la operatividad de la inteligencia son divergentes, y su unificación es intermedia. La presentación aristotélico-tomista de la distinción de objetos está hecha desde una teoría de la ciencia. En este Curso se procede de otra manera, a saber, integrando la ciencia dentro de la teoría del conocimiento. De acuerdo con ello, se sostiene que los objetos de la matemática presuponen ideas generales, cuya determinación requiere el análisis de los objetos abstractos, y que se obtienen con las operaciones unificantes o intermedias; que los objetos de las operaciones racionales son compensaciones de los explícitos racionales de los abstractos –superiores, por tanto, a los objetos matemáticos–; y que, en rigor, el conocimiento metafísico es habitual.

Así pues, las determinaciones abstractas son precientíficas, y la diferencia entre la ciencia matemática y la ciencia física es asunto complejo, que ha de resolverse haciendo frente a una objeción que Tomás de Aquino formula al poner de relieve que las nociones de la física se distinguen, por inmóviles, de la realidad física. La respuesta tomista dice: "Las nociones pueden considerarse de un doble modo: de un modo absoluto, y entonces prescinden del movimiento y de la materia singularizada, por lo cual no tienen más ser que aquél que poseen en el entendimiento; de otro modo, en comparación con las cosas de las que son noción, y de este modo son los principios de conocimiento de las cosas

27. Carlos Llano ha desarrollado una aguda comparación entre el planteamiento kantiano y el tomista.

móviles y materiales". Por ello, "el universal, aunque no tenga movimiento, es el concepto de una cosa móvil" (Lección II de la *Expositio* cit., q. 1 a. 2). Sin embargo, lo que no tiene movimiento es la compensación intencional. A mi modo de ver, la intencionalidad del objeto es axiomática, por lo cual, para resolver adecuadamente la cuestión, es preciso, ante todo, distinguir las intencionalidades. La intencionalidad del abstracto versa sobre la sensibilidad interna; la de las ideas generales, sobre los abstractos en tanto que analizables. Pero en el concepto hay que distinguir la compensación –que es intencional– de la explicitación –que no lo es–. Lo móvil y material se conoce por explicitación. El concepto objetivo no versa sobre ello.

La intencionalidad de las ideas generales se dice particular, no porque verse sobre la sensibilidad (como la determinación abstracta), ni sobre la materia, sino porque versa sobre una parte del abstracto. No digo que esa parte del abstracto sea un individuo real, ni material ni móvil (aunque varía según la idea general), pero sí que sólo la parte analítica de un abstracto cumple estrictamente la noción de particular. La intencionalidad de los conceptos objetivos (que son compensaciones) no versa sobre la materia –causa material–, *sino sobre las ideas generales*. Por consiguiente, digo también que la materia y la movilidad sólo se conocen en la explicitación, y no deben confundirse con el objeto sensible. Sostener otra cosa es ceder al planteamiento platónico en un punto decisivo, lo cual conlleva confusión, puesto que Platón conculca el axioma del acto. Además, que el *motus* sea un sensible común no equivale a su intelección, la cual no se logra en el objeto abstracto, sino de un modo explícito.

Asimismo, la conversión al fantasma debe distinguirse de la explicitación racional si, como he dicho, la explicitación lleva consigo una cierta pugna, lo que no ocurre en la conversión del abstracto a la sensibilidad (admitir su contraste –participación– es platonismo, y arruina la noción de abstracción): solamente se entiende la prioridad causal en tanto que la anterioridad de la presencia mental pugna con ella (la conversión al fantasma no entiende la prioridad real). La diferencia entre las ideas generales y los explícitos racionales lleva consigo compensaciones distintas. La compensación racional versa sobre la otra. Así pues, la unificación de las compensaciones es posible porque la compensación racional no versa sobre los explícitos, o sea, porque el conocimiento de las causas y de la concausalidad no es intencional. Esta es la tesis sobre el axioma de la unificación.

No digo que la distinción entre la generalización y la prosecución racional sea una disgregación, puesto que es axiomático que se ejercen operaciones que las unifican. Llamo *logos* a la unificación de los objetos de las operaciones prosecutivas, que se logra a tenor de sus distintos modos de compensar. De acuerdo con esto, la razón se refiere, pero no antes de la explicitación de las causas, sino desde sus compensaciones, a las ideas generales y a sus determinaciones. La índole peculiar de los objetos matemáticos se explica así. Pero, insisto, la versión intencional de la razón a las ideas generales es imposible sin la compensación de la pugna de la presencia mental con las causas físicas (ya he indicado que tal compensación no es sólo una).

La hipótesis de una consideración absoluta de los objetos pensados es un residuo de platonismo, que lleva consigo la noción de forma *en sí* y contraviene los axiomas del acto y de la intencionalidad. Además, ni los abstractos ni las ideas generales son formas puras; los primeros, porque la articulación según la presencia mental tiene como antecedente sensible no sólo la imagen, sino también las intenciones de la memoria y de la cogitativa, que no son formales; las segundas, porque son reglas cuya determinación es empírica. Lo que se llama consideración absoluta es, simplemente, la inmovilidad e inmaterialidad de tales objetos, que son debidas a su conmensuración con la operación intelectual, y no a su carácter formal puro (en uno u otro grado). Nótese que el axioma de la conmensuración no es platónico (sin embargo, todavía hemos de estudiar la índole de los objetos de las operaciones unificantes y de las compensaciones racionales).

En la argumentación aristotélica contra Platón se señala que lo matemático no es justificadamente formal *en sí*, porque la matemática se ocupa de la cantidad, la cual no es *en sí*, sino un accidente. Pero esto no cierra la cuestión, porque todavía hay sitio en el aristotelismo para la forma *en sí*, a saber, la sustancia inmaterial o "separada". Seguramente, la distinción entre física y filosofía primera tiene que ver con este enfoque. Ambas ciencias, en efecto, conocen principios. Pero mientras la física trata de principios en atención a las cosas principiadas, que son distintas de ellos, la filosofía primera trata de principios que son realidades *en sí*. Ahora bien, este platonismo irresuelto da lugar a problemas muy agudos[28]. Una muestra de ellos es la siguiente:

28. A mi modo de ver, sólo la distinción real *essentia–esse*, que es lo más maduro del pensar de Tomás de Aquino, permite resolver tales problemas. Pero para sentar esa distinción hay que advertir

En primer lugar, ¿los principios de la física son reales, o meramente explicativos, –*principia cognoscendi*–, como parece conceder la *Expositio* citada (Lección II, q. l, a. 2, c)? Esta pregunta afecta al carácter real de las causas predicamentales. Dicho de otra manera, ¿las causas son la explicación de cosas, o las cosas se resuelven en causas?

En segundo lugar, ¿qué ocurre con los objetos, llamados metafísicos, de ente, sustancia, naturaleza, esencia, existencia, unidad, etc.? ¿Son realidades *en sí*, o sólo principios de tal ciencia? ¿Son estas nociones del mismo rango que la de Dios, los ángeles y el alma humana, o bien hay que admitir que la metafísica no trata de estas últimas como realidades *en sí*, puesto que su forma no la conoce el hombre? Estas preguntas afectan a asuntos de excepcional importancia, en especial, al estatuto de la metafísica misma y a sus relaciones con la antropología y la teología. ¿Qué quiere decir que cabe demostrar la existencia de Dios o del alma humana, si no conocemos su forma? ¿Y qué querría decir conocer su forma?: ¿qué se conoce como principio del conocimiento, o como forma real? ¿Y qué motivo hay para hablar de forma real de Dios? No veo otro que una insuficiente crítica de la noción platónica de idea *en sí*.

La propuesta distinción entre las operaciones mentales (y sus objetos) permite afrontar los problemas señalados. Por una parte, la distinción entre los principios predicamentales (tema de la física) y el fundamento (tema de la metafísica) se corresponde con las fases distintas de la explicitación racional. Por otra parte, la insuficiencia del conocimiento objetivo del fundamento se expresa con la noción de "guarda definitiva de lo implícito". Por eso mismo, el núcleo del conocimiento metafísico es el hábito de los primeros principios.

La noción de *en sí* se resuelve con la conmensuración del objeto con el acto de pensarlo (*en sí* es una extrapolación incorrecta de lo presente, que es presente en la presencia mental, no fuera de ella). La conmensuración es muy neta en la abstracción, que por eso es un punto de partida suficientemente firme. Aunque no sean formas puras, los abstractos son invariancias, porque son articulaciones presenciales de los datos sensibles. Por lo mismo, conviene llamarlos determinaciones directas, o también *valores semánticos sin sintaxis*[29].

que el estatuto del objeto pensado es la presencia mental, ya que sólo esta noción permite controlar la cuestión de la suposición (como distintos, *essentia* y *esse* no se suponen).

29. De aquí la noción presocrática de *physis*, y los problemas subsiguientes.

Si esto se tiene en cuenta, es ambiguo apelar a la precisión de la materia; más que de prescindir podría hablarse de dejar en *suspenso*, o no conocer todavía. Este dejar en suspenso es equivalente a la precedencia de la abstracción respecto de la explicitación racional; ello autoriza también a sostener que la materia sólo se conoce por explicitación, o sea, a admitir que conocer la materia es más que no conocerla, y que ese conocimiento no se logra ni en el comienzo ni con las operaciones generalizantes ni intencionalmente. *Lo que no cabe admitir es una materia a la vez conocida y no conocida*, *es decir*, *un rasgo del objeto que esté en él sin conmensuración con el acto de pensarlo*. La materia no se conoce sin la pugna de la presencia mental con ella, o sólo como causa concausal. Y como no cabe admitir dicha pugna en las operaciones unificantes, asignaré a tales operaciones el conocimiento de los objetos matemáticos, los cuales son *puras formas* (no formas en sí).

Incluso si las determinaciones directas se entienden como invariancias referentes a lo físico, conocerlas no es conocer su estatuto físico (el cual no empieza a hacerse explícito hasta el concepto): pretenderlo no pasaría de ser una extrapolación. Asimismo, su análisis desde ideas generales no es todavía el conocimiento de algo *de* lo físico. Tampoco es necesario sostener que la matemática verse sobre la cantidad, la cual es una noción física (la matemática no es por sí sola, o de suyo, física-matemática); por más que la matemática permita lo que los medievales llaman *ciencias medias*, si la matemática fuera conocida de entrada como ciencia media, no sería conocida de entrada más que como modo de calcular; en caso contrario, conocer las ciencias medias es una operación distinta de conocer la matemática.

En suma, si se reduce la noción de *en sí* a la noción de conmensuración, queda prohibido entender que un *mismo* objeto pueda ser considerado como varios, puesto que ello requiere actos distintos[30]. Los objetos de las operaciones unificantes son conmensuraciones estrictas y,

30. Es manifiesto que, con esto, la distinción cartesiana entre ideas confusas y claras deja de ser un ideal metódico. También las ideas confusas son objetos conmensurados. Si son confusas para las operaciones generalizantes, es que no se conmensuran con ellas.

Lo dicho no obsta a que las compensaciones racionales versen no sólo sobre ideas generales, sino también sobre las compensaciones inferiores de su propia línea, apropiándose de ellas, es decir, captando su contenido entero, pues ello no hace plural su intencionalidad (lo plural es el término iluminado). Téngase en cuenta que la generalización es una progresiva precisión de contenido: es posible iluminar tanto un contenido como su progresiva reducción. Además: 1º La explicitación conceptual sólo es el inicio de la explicitación del abstracto. 2º Sin reducción de contenido no son posibles formas puras, pues el abstracto no lo es.

en este sentido, puras formas. Excluida la noción de *en sí*, las puras formas han de ser relaciones puras. Llamaré a tales relaciones *propiedades* (atendiendo también a su escueto ser poseídas por las operaciones unificantes). Las puras formas son propiedades relacionales.

## 3. LA COMPENSACIÓN DE LA PUGNA CON LA INACTUALIDAD DE LAS CAUSAS FÍSICAS

En el último apartado de la Introducción del tomo tercero se aludió a la compensación repartida (o compartida) propia de la operación de negar. Al discutir la noción de definición se dijo que la semántica del género no es distinta en la idea general y en la determinación segunda, que es una porción del abstracto: como idea general, "animal" vale para varios abstractos; pero como parte de éstos significa lo mismo: animal. Esto permitía desechar que la diferencia específica medie entre el género y la especie (o que con ideas generales se conozcan especies), pues las compensaciones requieren algún conectivo. Además, el conectivo de las ideas generales debe ser intencional y, por tanto, *invariable*; en cambio, la diferencia específica lleva consigo una variación (no significa lo mismo que el género, por lo que no permite la compensación compartida).

La invariancia semántica es el conectivo aludido. Semántica equivale a invariancia intencional. En tanto que la idea general versa sobre abstractos, la determinación segunda, como porción analítica del abstracto, garantiza la compensación repartida que es peculiar de esta línea operativa. En cambio, si la idea general versara intencionalmente sobre el abstracto entero, tendría lugar una variación semántica que es incompatible con la compensación aludida.

Por su parte, lo explícito no es semántico o intencional, porque no es invariable. Ello se debe a la pugna de la presencia mental con lo explícito (principios implícitos del abstracto en cuanto eximido de ellos). La invariancia semántica es correlativa con la constancia o antecedencia de la presencia mental: el estatuto de lo pensado se distingue del de las causas extramentales (tal estatuto es un acto, pero no una causa del objeto). Por tanto, sólo la compensación racional, no la explicitación, puede ser semántica o intencional. Con otras palabras, el abstracto no puede explicitarse como universal *–unum in multis– sin cambiar de estatuto*. Esta

variación es requerida para que los muchos no dividan al abstracto. Paralelamente, la explicitación racional no es cuestión de contenido, sino de principios reales, y, también, al revés, las causas no se pueden explicitar si no se tiene en cuenta su diferencia con la operación intelectual. Por eso, explicitar es cierta detectación de la presencia como límite.

La cuestión es ahora: ¿en orden a qué son intencionales las compensaciones racionales? No pueden serlo en orden a las causas ni a la concausalidad, pues tales compensaciones son detenciones de la explicitación (en este sentido las he llamado *amenazas de ignorancia*). Además, sólo el conocimiento habitual permite proseguir la explicitación. En atención a la constancia de la presencia mental, con la que se conmensuran, tales compensaciones por detención pueden denominarse *solidificaciones* o *consolidaciones*. La pregunta por la intencionalidad de estas compensaciones apunta a lo consolidable. No tiene sentido decir que un objeto consolida causas reales. Es preciso atender entonces a los objetos de la otra línea prosecutiva (y a las compensaciones inferiores).

La divergencia entre las dos líneas prosecutivas de la inteligencia humana se describe como divergencia entre la prosecución solamente intencional y la prosecución con pugna de la operación. Como es claro, las ideas generales son semánticamente distintas de los abstractos. Pero no lo son respecto de las determinaciones segundas. Si la distinción semántica con los abstractos se cifra en la generalidad, la determinación correspondiente es sólo una parte analítica del abstracto. Esa porción compensa el grado de indeterminación de la idea general. Por su parte, la razón explicita principios. Ahora ha de buscarse la unificación de ambas líneas operativas. Tal unificación requiere la versión intencional de la compensación racional sobre la repartida. Expondré a lo largo de este apartado las observaciones que permiten advertirlo.

Una observación preparatoria es la siguiente: se habla de compensación repartida por dos motivos. En primer lugar, porque lo general se distingue de lo particular. En segundo lugar, por la pluralidad de los particulares. Ninguna de estas dos diferencias es obstáculo para la invariancia semántica, es decir, para la univocidad del conectivo. Ahora bien, como la intencionalidad ya es propia de la idea general, la pluralidad de las determinaciones particulares no es diferente de ella, por lo cual su conexión debe ser la idea general. En tanto que lo general es unívoco e indeterminado, tiene valor conectivo, o lógico formal, es decir, es una regla (no un concepto). La no diferencia de los particulares comporta la

ausencia de intencionalidad entre ellos; a su vez, la distinción de lo general y lo particular se justifica por la intencionalidad de lo general (no es una distinción de contenido). Por consiguiente, lo general aporta la conexión de los particulares (se reduce a ello); conexión que es intencional en tanto que al margen de ella los particulares no se objetivan. Pensados por separado, al margen de la idea general, no serían casos plurales.

Insisto en la observación. Si se admite la equivalencia por compensación de lo general y lo particular, el reparto entre ellos ha de ser el valor conectivo de lo general (semánticamente lo general es conectivo) y el valor determinante de lo particular. En cualquier otra hipótesis (por ejemplo, si se admite que lo general es una determinación y un conectivo) la equivalencia se pierde (como determinación, lo general sería un objeto distinto de lo particular), y el valor conectivo de lo general sería arbitrario (*per accidens*). Es preciso que el valor semántico de lo general sea exclusivamente conectivo para que la determinación particular sea algún valor semántico: éste es el significado estricto de la compensación repartida[31]. Cabe hablar de generalidad *indeterminada* si, en vez de una determinación, lo general es una regla (si ni siquiera es una regla, lo general sería pura indeterminación, es decir, impensable. Si fuera algo más que una regla, no valdría como regla respecto de casos. Con otras palabras, la determinación de la regla está en los particulares). Si hay reglas distintas, también hay determinaciones particulares distintas.

Trataré de mostrar a continuación que la observación precedente, así como las propuestas nociones de pugna y de compensación, pueden ser tomadas en consideración por un aristotélico (aunque no las admita, le afectan). Es patente que el axioma del acto (axioma A), en cuanto que válido para las operaciones intelectuales, recoge el motivo básico de la formulación del principio de contradicción que aparece en el libro IV de la *Metafísica* (también en el mismo Aristóteles la noción de operación inmanente es solidaria del principio de contradicción). La conmensuración de la operación y su objeto, expresada como presencia de lo presente, equivale a la descripción de la presencia mental como *actualidad*. El objeto pensado es lo actual (actualmente pensado). Por eso, hay que decir que sólo se conoce lo uno (o, en una glosa que alcance a la facultad, que la inteligencia no es una potencia capaz de ejercer simultáneamente más de una operación).

31. De otro modo, el problema a que se aludió en la Lección tercera del tomo anterior es insoluble. Insisto en que los particulares son indiferentes o no intencionales entre sí.

Desde luego, si se mantiene –por extrapolación– que lo real es también actual (es decir, el valor real del principio de contradicción según es anunciado en el libro IV citado), se hace sumamente difícil admitir que la pluralidad de lo real actual permita una composición también actual (la pluralidad de lo real actual habría de ser enteramente discreta, sin otro conectivo que la potencia y su acto, el movimiento –conectivo que no es actual–). Ahora bien, por otra parte, que lo pensado en tanto que conectado sea actualmente plural parece imposible (la distinción entre el ente en cuanto verdadero y el ente real se debilita con ello).

En efecto, si se admite que hay distinciones pensadas, y que los distintos son actualmente pensados por una sola operación, el valor unitario de su composición mental es un problema insoluble. Por ejemplo, ya es problemática la fórmula inicial del principio de contradicción: es imposible que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en el mismo sentido, pues si el predicado es actualmente distinto del sujeto, que también es actual, la noción de predicado es, de entrada, imposible. Pueden multiplicarse las distinciones (entre el lenguaje, el pensar, y la realidad, por ejemplo): en cuanto entra en juego la actualidad de los distintos, la actualidad de la conexión es inadmisible. Y la actualidad entra en juego, precisamente, en lo pensado.

A la misma dificultad extrapolada a lo real, obedece el llamado problema de los universales. Por ejemplo, la realidad de los géneros y de las especies ha de excluirse porque contienen oposiciones actuales. Esto lleva a decir que el singular es la única realidad actual no contradictoria (aquí se sostiene, en cambio, que el singular es la determinación particular), y que la actualidad de la forma sólo puede unirse a la materia (aquí se dice que la causa formal no es actual y que sólo es real en concausalidad con las demás causas, no sólo con la material). Asimismo, la distinción entre sustancia y accidentes es irreductible si se admite que el accidente es actual.

Todo esto indica la pervivencia del planteamiento parmenídeo, sin cuya radical revisión sólo sería lícito admitir, junto a la actualidad real, un conato indefinido, o que no desemboca en "otra" actualidad, o bien, atribuir a la unidad entre actuales distintos el estatuto del *ens per accidens*, lo que afecta al principio de contradicción. En el planteamiento que propongo, la distinción entre el ente en cuanto verdadero y la realidad extramental confina lo actual en el primero, y obliga a una formulación con alcance real del principio de contradicción que no es la aristotélica.

Ahora bien, en tales condiciones, la cuestión de los conectivos pensados ha de revisarse. No cabe duda de que se piensan conexiones objetivas, las cuales han de corresponderse con operaciones prosecutivas, por ser inadmisible que la primera operación objetive conectivos. La declaración de insuficiencia de las determinaciones abstractas requiere el hábito abstractivo, pues sin hábitos, los abstractos sólo se pueden pensar por separado. También es claro que la cuestión de la unidad de los opuestos afecta a la mismidad de objetos actualmente pensados. Al parecer la dificultad no es tan grave en los opuestos reales, entre los cuales media la *kínesis* (que, en el aristotelismo, es algo así como una actualidad sucesiva, o imperfecta, la cual no puede admitirse en el orden de lo pensado; por eso, Tomás de Aquino pregunta, según se ha dicho, cómo puede pensarse lo material y móvil con nociones que, por pensadas, son inmateriales e inmóviles).

Así pues, podemos concluir que la distinción entre lo pensado, el objeto –el ente veritativo en sentido aristotélico–, y lo real, confina lo actual en el primero. No es así como se suele entender, pero en el planteamiento propuesto es inevitable (si se admite que en algún sentido el objeto no es actual, se conculca la axiomática). Cierto que, para lo real, ser pensado es una denominación extrínseca; pero esto no autoriza a extender a lo pensado la denominación de *per accidens*, sino, como digo, a confinar lo actual en lo pensado, y a plantear la cuestión de los conectivos. Actual significa actualmente pensado; en tanto que ello es una denominación extrínseca para lo real, ha de concederse que ser real no significa ser actual. Este es el único modo de librarse definitivamente de Parménides (y del nominalismo).

Como segunda observación, conviene repetir que entre la presencia mental y la pluralidad se da pugna, y que dicha pugna es de dos tipos, por lo cual también la prosecución operativa de la inteligencia es doble. Si lo conocido es tan sólo intencional, la pugna es "interior" al objeto, es decir, se ha de compensar con una conexión simplemente actual. Esta compensación es peculiar de la operación generalizante, y la he llamado *repartida*: la idea general es actual como regla, no como determinación; la determinación correspondiente es actual en tanto que particular (lo que requiere el análisis de la determinación abstracta) y en modo alguno como regla. El inconveniente de la definición aristotélica está en que el género no tiene valor de regla y la diferencia es una determinación no particular. En cuanto que el género incluye opuestos, se dice, no puede ser real; en rigor,

hay que decir que, tal como lo enfoca Aristóteles, no es una conexión actual y, por tanto, tampoco pensable (dígase lo mismo de la especie).

En la prosecución racional, la pugna no es entre una diversidad objetiva, porque lo real no es objeto; pero, en cambio, es una pugna entre prioridades reales. Esta pugna es más intensa que la peculiar de la operación generalizante, pero ello no la vuelve negativa, salvo que se admita que a las prioridades reales les afecta el no ser actualmente objetivas, lo que es incompatible con que ser pensadas sea para ellas una denominación extrínseca. En cambio, para la presencia mental, la pugna con sentidos de la prioridad distintos de ella no es una denominación extrínseca, y esto significa, por lo pronto, que la realidad se conoce en tanto que prioridad (*esse rei*, *non veritas eius*).

Las pugnas cognoscitivas no son privaciones ni oposiciones, y no comportan merma para la constancia de la presencia mental. Operativamente, las pugnas no se pueden evitar, y se compensan, pues el abandono de la presencia mental en la operación misma equivaldría a que la operación no fuese ejercida. Con otras palabras, en tanto que la pugna peculiar de las operaciones racionales lleva consigo el conocimiento de la prioridad real como distinta de la presencia mental, el conocimiento de dicha prioridad no se conserva en la compensación de la pugna. En otro caso se conculcaría el axioma de la conmensuración.

Por su parte, como se ha dicho, la operación no es reflexiva, porque dicha reflexión sería una autoaclaración, y la presencia mental no es objetivamente aclarable (en cambio, es iluminable por el intelecto agente, y así se pasa al hábito[32]; los hábitos no cumplen el axioma de la conmensuración, pero tampoco lo conculcan, puesto que lo habitualmente conocido no es objeto).

A su vez, la principialidad real no es de suyo un "reconocimiento" de la presencia mental, porque en modo alguno tal principialidad es la presencia mental. Por eso, no puede hablarse de privación ni de oposición y, no obstante, en la pugna racional aparece la amenaza de la ignorancia.

32. El intelecto agente ilumina, desoculta, la presencia mental, de acuerdo con el axioma de la jerarquía. La jerarquía es indicada por la noción de pugna (la pugna racional es más intensa). Ya se ha dicho que la constancia de la presencia mental no comporta que las operaciones intelectuales sean iguales, sino que no son constituyentes del objeto. El iluminar la presencia en tanto que no constituyente es solidario con la pugna, y en el hábito abstractivo con las declaraciones de insuficiencia del abstracto. Si el hábito no perfeccionara intrínsecamente la facultad, la prosecución operativa no sería posible. Como el hábito es superior a la operación, las operaciones prosecutivas ofrecen pugnas y compensaciones.

Tal amenaza equivale a la detención de la explicitación, y sólo puede conjurarse con los hábitos. Esto significa que la prioridad real no es actual como el objeto (y sólo se conoce por la pugna de la presencia mental con ella, la cual se compensa según más o menos; a su vez, al compensarse las pugnas, las operaciones racionales poseen objetos en tanto que guardan implícitos, y las pugnas se distinguen de acuerdo con la menor o mayor explicitación). Por su parte, los hábitos no sólo manifiestan las operaciones, sino también los implícitos –no los explicitan–, lo cual equivale a conocer la insuficiencia de la operación manifestada, y permite la operación explicitante ulterior.

Si la autoaclaración es imposible, la pugna con la principialidad real equivale al mantenimiento de la manifestación. Con todo, mantenerse en pugna comporta un *despojo* para la presencia: se ejerce la operación, no la principialidad real; y no se obtiene el objeto salvo por compensación: pero entonces amenaza lo ignoto, pues la presencia mental deja de pugnar con dicha principialidad, y la pierde de vista al compensarla. En este sentido, "la *physis* ama ocultarse".

Es patente que dicha pugna no puede prolongarse al infinito (existe una última operación racional). Es patente, asimismo, que tanto la noción de realidad actual (noción de cosa-sustancia, *entelékheia*) como la comparación negativa entre lo pensado y lo real (noción de no ente, el cual se llama ente *non quidem simpliciter*, *sed secundum quid*, *id est secundum rationem*) comportan la sustitución de la principialidad real, y son maneras de compensar la amenaza de lo ignoto objetivándolo.

Con estas dos últimas observaciones se intenta mostrar el límite mental, o aquello de lo que la presencia mental es incapaz. Tal incapacidad explica la peculiar intencionalidad de las objetivaciones racionales. Sin duda, es posible compensar la pugna con las concausas reales (y para obtener la objetivación racional es preciso hacerlo); pero si dichos principios no son actuales, la compensación, que es actual, no versa intencionalmente sobre ellos (de aquí proviene la opinión de que el juicio no es intencional; sin embargo, lo es su objetivación actual con vistas a su enunciación). Así pues, cabe distinguir dos aspectos de la compensación racional: 1. La pura detención de la explicitación permite una expresión lingüística (la distinción *de dicto* y *de re* es un reflejo incorrecto de este asunto). 2. La intencionalidad de esta detención *ha de referirse a las ideas generales* como preparación del *logos*.

En los objetos de la razón, la amenaza de ignorancia se consuma como detención en orden al conocimiento de las causas físicas: al obtener la compensación se ignora la concausalidad explícita. A su vez, *de dicto* no hay pugna racional; pero tales expresiones siguen a las compensaciones, y suelen inducir a la confusión de las líneas operativas. Por ejemplo, la opinión de que la causa formal y la causa material *pertenecen* a la sustancia individual actual, confunde las causas reales con la *tenencia* de lo real, *que es la noción de número*, la cual no pasa de ser un objeto que se obtiene en la unificación con la prosecución generalizante. Esta confusión ha sido históricamente advertida, en parte, y ha dado lugar a una polémica estéril, pues la física de causas reales se distingue de la física matemática, o de tenencias de lo real. Si los principios reales fueran posesiones físicas, habría que optar entre ambas físicas. Pero es imposible que las causas sean poseídas por lo real o por las operaciones racionales. Lo primero puede tener lugar sólo *de dicto*, en la expresión lingüística de la detención (los problemas de que se ocupa la llamada filosofía del lenguaje muestran que la confusión aludida se ha vuelto a notar últimamente con renovada agudeza, aunque sin acertar a deshacerla).

La amenaza de ignorancia es peculiar de la prosecución racional, y se consuma en la compensación de las pugnas: al detenerse la explicitación. Si la operación no pugna –objetivación de determinaciones abstractas–, o si la compensación lo es de una pugna también objetiva –operaciones generalizantes–, no hay lugar para la ignorancia (ya se ha dicho que la explicitación presupone lo implícito en el abstracto, y que las determinaciones particulares no son susceptibles de explicitación). Tampoco en los hábitos cabe ignorancia, puesto que la iluminación de la operación por el intelecto agente ilumina a la vez el "motivo" de la pugna (ya el hábito abstractivo, al permitir la declaración de insuficiencia de los abstractos, distingue la presencia mental del ser, pues de otro modo no caben nuevas operaciones intelectuales). Por su parte, el ejercicio de las operaciones racionales equivale a la confrontación, contraste o pugna de la presencia mental con principios inactuales, o cuya objetivación es teóricamente improcedente respecto de ellos, pero válida en orden al logos. Lo explícito no es intencional; la compensación sí lo es, pero respecto de la compensación inferior, que también es objetiva, pues la pugna de las operaciones generalizantes se dice objetiva y compensada en tanto que las reglas generales y sus determinaciones no son actuales por separado.

Es patente que, admitido el axioma del acto, la eliminación de la mismidad ser-pensar de Parménides lleva consigo la pugna de la presencia

mental con los principios reales. Ha de descartarse que tales principios sean inteligibles en acto, pues ni son iluminados por el intelecto agente, ni ellos lo son de suyo (sostener lo contrario elimina la física). La presencia mental sí es iluminada por el intelecto agente (noción de hábito), y de esta manera es posible el ejercicio de las operaciones racionales, así como la aludida amenaza de ignorancia. La compensación racional consuma dicha amenaza[33]. Pero esa amenaza no puede ser absoluta, ya que la presencia mental es un acto cognoscitivo.

Paralelamente, lo que está en juego en la pugna no es una comparación indefinida del tipo "por no ser actuales, los principios reales son inactuales como puramente indeterminados, o cualesquiera". Por ser la presencia el límite mental, la no actualidad de las causas físicas no es indefinida. Más aún: la pura no actualidad conllevaría la desaparición de la presencia mental, en el preciso sentido de que no se ejercerían las operaciones racionales. El conocimiento se reduciría a abstractos y reglas sobre partes de ellos (por eso, una amenaza de ignorancia absoluta sería una violenta reducción de la razón a la operación generalizante, que excluiría su valor intencional sobre ella. Si las operaciones racionales se ejercen, no son vanas, y tampoco lo son las compensaciones de sus pugnas).

De lo anterior se sigue que el no ser actuales los principios es explícito en tanto que la razón se ejerce, o sea, en tanto que pugna con principios reales. La amenaza de ignorancia es una peculiaridad de la razón que la distingue de las determinaciones abstractas y de las ideas generales: no es una amenaza dirigida contra el ejercicio de las operaciones racionales, sino que lo requiere. Y esto quiere decir que la presencia mental hace valer su estricta actualidad *a priori* en la pugna con prioridades reales.

La equivalencia es clara: ejercer operaciones racionales (declarar la insuficiencia de los abstractos en orden al conocimiento de la realidad) no significa otra cosa que entablar la pugna de la presencia mental con prioridades distintas de ella. Dicha confrontación es debida a la

33. Los principios físicos, aunque no son directamente iluminados por el intelecto agente, son implícitos manifiestos en los hábitos que preparan la pugna de la presencia mental con ellos. El hábito abstractivo prepara la pugna conceptual. El hábito conceptual prepara la pugna judicativa. El hábito judicativo prepara la pugna con el fundamento. El hábito intelectual deja atrás la pugna (abandono de la presencia mental. El fundamento es la guarda definitiva del implícito). Como las compensaciones racionales son detenciones de la explicitación, guardan implícitos cuya manifestación es habitual. Por consiguiente, tampoco tales compensaciones son directamente iluminadas por el *intellectus ut actus*.

iluminación de la presencia mental por el intelecto agente. Se trata de una iluminación especialmente intensa, ante todo, porque lo es de la antecedencia de la presencia, y, en segundo lugar, porque, precisamente por la constancia de la presencia, no se hace una sola vez: en rigor, en la intensidad de la iluminación reside la intensificación de la pugna (así es posible la creciente explicitación), hasta culminar en un hábito sin operación consecutiva[34].

Las causas no son objetivas o actuales, sino causas *entre sí*. La compensación de la pugna racional se corresponde justamente con este no valer los principios para la presencia mental, sino entre sí (concausalidad). Por decirlo de algún modo, los diversos sentidos causales no se explicitan por separado para unirlos luego; considerarlos así carece de relevancia teórica (aunque pueda ser inevitable en una exposición). La pertinencia teórica de las causas predicamentales es una *teoría de la compatibilidad*: las causas son compatibles en su mismo carácter *a priori*. La creciente explicitación lo es de la compatibilidad implícita. Desde este punto de vista, el juicio es la operación racional central. Nótese que si los principios reales fueran actuales, no serían compatibles entre sí, sino, en todo caso, desde una regla general y como determinaciones particulares; pero las causas no son determinaciones particulares. La compatibilidad entre sí exige la heterogeneidad de las causas (en cambio, las determinaciones particulares son homogéneas).

La compatibilidad de principios reales heterogéneos, a la que llamo concausalidad, se conoce por entero judicativamente. La explicitación de la concausalidad completa lleva consigo una detención, que es la proposición; la proposición es una compensación de la pugna judicativa. A su vez, la operación racional de fundar, que es la última, explicita el

34. La constancia de la presencia mental no es obstáculo ni para la pluralidad operativa ni para la intensificación de su iluminación habitual; todo lo contrario: la iluminación habitual es el desocultamiento (no objetivo) de la presencia. Aunque dicho desocultamiento fuera muy débil, sería un hábito, y permitiría una operación superior (axioma de la jerarquía). Solamente el desocultamiento completo es un hábito sin operación consecutiva (por innecesaria o superflua): tal operación no sería superior. Asimismo, el desocultamiento comporta pugna, y tanto mayor cuanto más intenso sea. Pero el hábito de los primeros principios deja atrás la pugna (abandono de la presencia mental).

De acuerdo con esto, la constancia de la presencia mental es compatible con lo que llamo *variación de acto*, puesto que la iluminación habitual la desoculta. La iluminación habitual es más importante que la intencional. Por eso hay que distinguir la iluminación del fantasma, que permite el ejercicio de la operación abstractiva, y la iluminación de la operación, que es habitual. Iluminar, o manifestar, la operación, *es iluminarla en pugna*. Por eso, insisto, las compensaciones no son iluminadas, no son abstraídas.

fundamento como exclusivo, y se conmensura por compensación con la noción de *base* [35]. Así pues, la última explicitación racional es la especial compatibilidad de la axiomática de la teoría del conocimiento con un axioma metafísico. En tal compatibilidad, en tanto que teóricamente relevante, el tema es, repito, la guarda definitiva del implícito, a la que sigue el hábito de los primeros principios. Por su parte, la unificación de la última operación racional con la prosecución generalizante se reduce a la noción de exclusividad. En la línea de la generalización, la exclusividad corresponde a la pregunta, que es su peculiar agotamiento (noción de problema puro).

## 4. LA UNIFICACIÓN DE LOS OBJETOS DE LAS PROSECUCIONES: EL *LOGOS*

Sentada la pugna que la noción de explicitación comporta, y admitido que las operaciones racionales compensan esa pugna, decimos que tales compensaciones son aclaraciones intencionales de las inferiores: de las reglas generales determinadas en los particulares, pero también en su propia línea. Así, el fundamento (objetivado como base) es intencional sobre la compensación judicativa, que es la proposición[36]. De esta manera se consuma la compensación de la pugna del juicio en tanto que basada. Por su parte, la proposición es intencional respecto del concepto objetivo, y de esa manera consuma la compensación de la pugna con el universal explícito, pues la incluye dentro de los predicamentos, cuyo valor universal lógico es máximo. En tanto que compensada, la temática racional

35 El hábito correspondiente manifiesta la insuficiencia completa de la presencia mental en orden al conocimiento del fundamento, cuya exclusividad equivale a la guarda definitiva del implícito (lo implícito en la tercera operación racional es el primer principio de no contradicción, conocido por el hábito intelectual en vigencia mutua con los de identidad y causalidad trascendental).

La insuficiencia de la presencia mental, su incompetencia para advertir los primeros principios, se nota, además, en lo peculiar de la compensación de la tercera operación: la *base cambia* o, mejor, es cambiantemente base (por eso los primeros principios se formulan en macla si no se abandona el límite mental).

36. La expresión lingüística de la compensación que he llamado cambio de base acude a la fórmula proposicional, que, entonces, no es única.

La base basa lógicamente la proposición. En cambio, los primeros principios no principian, sino que vigen entre sí. El primer principio de no contradicción admite análisis (las causas predicamentales son ese análisis, como veremos a partir de la Lección primera): distinción real de ser y esencia.

está supuesta: al aclarar intencionalmente las compensaciones inferiores de su propia línea, las compensaciones superiores se apropian de ellas y las consolidan. Pero así consolidadas ya no versan sobre las ideas generales, y se extrapolan (de esta manera aparece lo que suelo llamar *metafísica prematura*): suposición de la temática racional. En tanto que supuesta, dicha temática pierde su relevancia heurística en orden a la realidad: ignora la principialidad real. Desde el fundamento compensado como base no es posible entender las causas como principios analíticos de un primer principio. La relevancia teórica de la realidad física no reside en su suposición actual, sino en la pugna de la actualidad de la presencia mental con ella; éste es el carácter heurístico de esta línea operativa, el cual arranca de los hábitos respectivos.

Ahora bien, las compensaciones de la razón son intencionales también respecto de las generalizaciones.

La pugna de la actualidad de la presencia mental con la prioridad real no tiene lugar en la operación generalizante, en la cual no aparece la amenaza de lo ignoto (y, correlativamente, no explicita; ante todo, prescinde de la causa material: *abstractio per modum partis*). Según esto, en esa operación no hay que distinguir entre lo temático no supuesto y el objeto, sino que la pugna no es menos objetiva que su compensación, o sea, que la conexión. Y como la conexión no puede ser un tercero (aparecería entonces la amenaza de ignorancia en cada nivel objetivo como proceso *in infinitum*), la conexión es uno de los distintos, a saber, la idea general, que por eso se llama regla y no determinación.

Pues bien, la versión intencional de la compensación racional sobre las ideas generales aclara su valor de regla aproximándola a las determinaciones particulares. Según esto, la distinción entre regla y determinación puede ser vencida o más intensamente compensada; ello es un nuevo objeto conmensurado con una operación unificante, es decir, el logos.

En resumen, la tesis es: la operación generalizante objetiva la idea general y las determinaciones particulares; la idea general no es una determinación, sino una regla en orden a los particulares[37]. Esto equivale a

37. La imaginación conoce reglas y sus descripciones (véase el tomo primero de este Curso, Lección undécima). La operación generalizante conoce reglas no descriptibles, sino ajustadas con determinaciones particulares, las cuales no son su descripción (la operación generalizante es intelectual, no imaginativa). Kant incurrió en una confusión de niveles que ha dificultado gravemente la comprensión de la matemática y la geometría. Kant no tiene en cuenta la iluminación habitual de la presencia mental.

una pugna ajustada o compensada, que todavía puede ser intencionalmente aclarada desde la razón[38] de modo que la regla alcance el nivel de las determinaciones[39]. Objetivada en el nivel de las determinaciones, la regla se conmensura con otras operaciones: *la regla es ahora una relación estrictamente formal*.

Cabe alegar que la noción de regla lleva consigo determinación: cada idea general es la que es, y no otra. Pero esta objeción, que introduce el *en sí* platónico, olvida que *cada* idea general se objetiva sólo si se compensa con la determinación particular, es decir, en cuanto que distinta de otra, pensar la cual requiere proseguir la generalización, o sea, el hallazgo de una idea más general. En cada nivel operativo la idea general es sólo una, y se ajusta con particulares, sin referirse a otras ideas generales. Con otras palabras, *cada* idea general es (objetivamente) única o unívoca y, por lo mismo que se objetiva en cuanto compensada, ni se determina ni es determinada por otra idea general. Por ello, la imposibilidad de la idea máximamente general no comporta ignorancia, sino que, por el contrario, se corresponde con el valor de regla de las ideas generales, el cual exige distinguirse de las determinaciones particulares (y de la inteligencia como nuda potencia intelectual. Nótese que la inteligencia así considerada, es decir, sin hábitos, no es capaz de ejercer las operaciones prosecutivas, sino tan sólo las operaciones abstractivas, y ello no sin especies impresas).

Entre las determinaciones abstractas no hay oposición: en modo alguno dichas determinaciones son conectadas en su mismo nivel, sino que son simplemente distintas. Su consideración conjunta requiere cierta homogeneidad, que es la idea general como regla (la noción de abstracto medio entre extremos carece de sentido). Sin embargo, esa generalidad, que puede llamarse común en cuanto que es una regla, no abarca a los abstractos, puesto que no se ajusta con ellos, sino con su análisis. Las determinaciones particulares (o analíticas) pueden decirse simultáneas en atención a la idea general; pero por analíticas no son opuestas, sino homogéneas. En suma, desde las ideas generales los abstractos pueden pensarse como parcialmente coactuales. Si no se advierte la distinción entre la determinación particular y la determinación abstracta, la coactualidad de las determinaciones parece comportar oposición entre ellas.

38. Con esto se desecha el valor fundamental que Kant atribuye al espacio y al tiempo imaginados.

39. Este alcanzar es una objetivación del logos desde la cual son posibles las ciencias medias o físico-matemáticas.

Examinaremos más adelante si la potencia física implica oposición entre determinaciones reales. Por el momento, se ha de excluir que las ideas generales (que cabe llamar posibles en tanto que se distinguen de las determinaciones) puedan asimilarse a la potencia física. Es patente que sin estas precisiones es difícil controlar las confusiones del idealismo[40].

Por ser distinta de la inteligencia, la idea general no es puramente indeterminada (imposibilidad de la idea máximamente general), sino regla homogénea. Sin embargo, no es una determinación, sino que justamente se compensa con las determinaciones particulares (el *desideratum* de la máxima generalidad incurre en confusión). En cuanto que obtenida, la idea general es una regla ajustada por compensación con los particulares: esto es lo objetivado en cada nivel de la prosecución generalizante. Ahora, desde la iluminación por las compensaciones racionales, hay que "llevar" la regla hasta los particulares. Llamaré a este llevar *elevación al logos*. Es claro que, de acuerdo con tal elevación, los particulares dejan de serlo y la regla pasa a ser pura relación.

Elevada al logos, la idea general es pensada como relación (conexión de las determinaciones particulares en el plano de ellas mismas, y que las "desparticulariza"). Desde luego, esa relación deja al margen lo que se llama "fundar' (que es asunto de la razón): no es una relación fundada (los particulares no son su fundamento), ni fundante, pues conecta las determinaciones de tal manera que lo que las une es la relación y sólo ella.

Con otras palabras, las determinaciones particulares permiten esta determinación de la idea general en tanto que ésta es su relación *en* ellas; o también: la idea general se determina ahora como propiedad relacional o conexión determinada (la cual no es una descripción de regla, como acontece en la imaginación). Pero, entonces, el valor semántico de la propiedad relacional es distinto del de la idea general (es otro objeto).

La conexión de los particulares en su mismo nivel es la *conversión* de la regla en pura relación, no su descripción (no es su re-objetivación, sino otro objeto). Es patente que la distinción de la idea general y las determinaciones (objetivada compensadamente por la operación generalizante), permite conversiones *distintas* (objetivadas por el logos), esto es, distintas

40. Estas confusiones arrancan de la noción de representación pensada, que es peculiar del llamado racionalismo. De acuerdo con la nota 37, la representación es propia de la imaginación, no de la generalidad. Si los objetos pensados fueran representaciones, no serían intencionales.

relaciones no fundadas, o marginales al fundamento[41]. La distinción de las relaciones puras señala el estricto estatuto gnoseológico de la *definición*, la cual se cifra en las propiedades relacionales no fundadas (en los relatos).

Nótese que para objetivar relaciones puras distintas es preciso que la idea general y las determinaciones particulares sean objetivadas previamente por una operación distinta de aquella con la que se piensan las relaciones puras. Sin la operación generalizante, la definición es imposible, pero la operación que objetiva la definición es otra y no deriva de ella. Si esto no se tiene en cuenta, la noción de definición se hace imprecisa. Las distintas relaciones puras no son ideas generales, sino determinaciones, es decir, se objetivan como *propiedades*. Sólo si se admitiera que tales propiedades –que llamo *puras*– derivan de la idea general, surgiría la noción de *especificaciones opuestas*. Pero, de acuerdo con lo que vengo diciendo, la derivación de propiedades desde la idea general oculta la distinción de las operaciones. Si se ajustan los objetos con las operaciones (axioma de la conmensuración), esas propiedades son objetos superiores a las ideas generales y equivalen a relaciones formales puras no fundadas: las propiedades no son propiedades *de* relatos, sino propiedades relacionales puras, conectivas.

Al sostener que las propiedades puras son puras relaciones, se tiene en cuenta que las ideas generales en cuanto que tales son reglas de determinaciones particulares, lo que es distinto de determinarse por conversión en relación, advirtiéndose también que la noción de "determinarse por conversión" se eleva (axioma de la jerarquía) sobre lo que la operación generalizante puede objetivar (como objeto, dicho "determinarse" no se ajusta con esa operación). La compensación de la idea general y las determinaciones particulares no es la definición, es decir, la conversión definida o pura propiedad relacional.

41. Insisto en que la re–objetivación imaginativa desemboca o se corresponde con descripciones continuas. Por eso, el punto (que sería como una determinación particular) aparece en la descripción del espacio, sin que esta descripción sea una regla conectiva de puntos. Por lo demás, este aparecer no implica que el espacio sea fundamento del punto, ya que la descripción espacial deriva de la re-objetivación correspondiente sin necesidad de otra operación. En cambio, la conversión de la idea general que no corre a cargo de la operación generalizante, sino del logos, es como el descenso de lo general al plano de lo particular. De esta manera, lo general no es regla, sino relación. En la relación, los particulares dejan de serlo, y, como relacionados, no la fundan.

Con esto se muestra que no es correcto el estatuto gnoseológico que Kant atribuye a la matemática (y a la geometría).

La definición se reduce a la idea general en la operación que se conmensura con ella en tanto que compensada con los particulares; elevar esa reducción a definición requiere una iluminación intencional que corre a cargo de una operación racional. Por eso, aunque la reducción es en cierto modo recíproca, pues la regla se reduce, asimismo, a definición, no es correcto, como digo, derivar las definiciones de la idea general, pues tal reciprocidad no es un *reconocimiento* de la idea general en las definiciones que corra a cargo de ella.

En suma, propongo dos tesis. Según la primera, la iluminación intencional con la que la forma pura se reduce a sí misma viene de las operaciones racionales; según la segunda, el "determinarse por conversión", en cuanto que se reduce a un objeto, se conmensura con el logos, es decir, con una operación unificante. La cuestión que estas tesis plantean es el hábito requerido para que la inteligencia ejerza operaciones unificantes.

El concepto –*unum in multis*– no es una regla; pero ello no impide que contribuya a aclarar la idea general, que sí lo es. Aquí juega el axioma de la jerarquía: la conversión de la idea general en relación es superior a aquella, a la conversión al fantasma (propia del abstracto) y a la descripción continua de la imaginación, e inferior a la unidad conceptual. La determinación abstracta no puede convertirse a muchos (salvo implícitamente; pero en su explicitación los muchos no son fantasmas). El uno conceptualmente explícito está en muchos *sin que importe cuántos sean*, lo cual significa que los muchos no son *cuantos* (no se conocen como cuantos; la matemática es objetiva y no una explicitación de la razón). La idea general es regla respecto de determinaciones particulares, pero no en su mismo nivel. Es el logos el que objetiva la relación como idea general en ese nivel; y, entonces, *sí importa cuántas sean* esas determinaciones, o bien que se objetivan así (y no como particulares), y que de esa manera la idea general se convierte en pura relación (propiedad relacional). Es lo mismo decir unidad en muchos (que no son cuantos) y decir concepto; es lo mismo decir relación de cuantos y decir idea general definida como propiedad relacional por conversión. Más aún: si importa cuántas sean, las determinaciones no son particulares (no se piensan como casos): que sean *cuantas* es un precisar los muchos, pero no particular, sino formal. Así pues, el uno universal no es un número, pero su versión intencional sobre los objetos de la otra línea prosecutiva permite conocer los números.

La indicada reciprocidad de las reducciones es coherente con la axiomática propuesta; ante todo, con el axioma de la conmensuración del

objeto y la operación (en este sentido, las reducciones señalan objetos distintos). Por su parte, el axioma de la jerarquía sienta que el objeto de la operación superior versa intencionalmente hacia abajo; la unidad en muchos conceptual ilumina la idea general en tanto que regla, con lo cual ésta es entendida *en* los particulares: *logos*. Este objeto es más elevado que la compensación de lo general y lo particular. Por eso, el axioma de la unificación (axioma C) es el inverso del axioma de la jerarquía (axioma B). Mientras que el axioma B sienta el respecto de lo superior a lo inferior, el axioma C indica el grado de elevación de lo inferior (ése es el grado de unificación) obtenido por la operación unificante: de acuerdo con el logos, la idea general (reducida a regla posible, homogénea y no determinada en orden a las determinaciones particulares que analizan las determinaciones abstractas), asciende a su conversión determinada (es reducida a relaciones puras).

Como la razón y la generalización son prosecuciones divergentes, cabe decir que su unificación es una línea operativa *intermedia*. Esto significa, ante todo, que el ascenso de que es susceptible la línea operativa generalizante no alcanza el nivel de la razón; en segundo lugar, cada nivel del logos es algo así como una rama lateral respecto de cada nivel de la razón en tanto que intencional sobre la generalización. Este carácter del logos rectifica la teoría de los grados de abstracción, ya que el logos sería el tercero y, sin embargo, es no sólo gradual, sino intermedio. Las siguientes observaciones precisan el carácter intermedio de la unificación de las dos líneas prosecutivas divergentes:

1) Lo oblicuo de la versión intencional de la razón sobre las ideas generales equivale a la marginación del fundamento. La compensación del fundamento no versa sobre la línea de las ideas generales. Por ello mismo, el objeto del logos no está fundado[42].

2) La inferioridad respecto del concepto o del juicio lleva consigo, asimismo, que el objeto del logos no puede llamarse concepto o concebido, ni juicio o juzgado. En su lugar, hablo de *conceptoide* y *judicoide*.

3) Para objetivar reductivamente la forma pura o relación, es requerida la versión intencional del concepto objetivo sobre la idea general

42. La compensación fundamental es la base. Pero esta compensación no basa la unificación de las otras compensaciones racionales con las generalizaciones, porque en esa unificación no se obtiene ningún objeto último (a no ser como pregunta por lo último, la cual es, a su manera, exclusiva. Se objetiva así la noción de *problema puro*, a la que sigue la perplejidad). En tanto que no fundado, el objeto del logos es forma pura o propiedad relacional.

(que permite la reducción de la regla a relación). Por tanto, la superioridad del logos respecto de la operación generalizante viene a ser la consumación de la compensación de la pugna peculiar de esta última.

4) El logos es una operación y no un hábito. Como se ha dicho, el concepto objetivo versa sobre la idea general. Con ello basta para pasar a objetivar la consumación de la compensación de la pugna de la operación generalizante, es decir, la noción de relación pura (volveremos sobre este asunto en la Lección quinta). Obtenida esta noción, la aclaración *desde la compensación judicativa* versa sobre ella, y no ya sobre el objeto de la operación generalizante.

5) El juicio es la explicitación de la concausalidad entera, implícita en el concepto, y su compensación, la conexión predicativa. Por tanto, el juicio objetivo –la proposición– aclara lo que de conexión tiene el objeto del logos. Como dicha conexión no lo es de principios, sino una relación determinada o no indiferente a los *cuantos* (es decir, una unidad inferior a la del concepto), la aclaración desde el juicio *pone a prueba* el valor *constante* de esa relación. Ya se ha dicho que, por ser determinada, esa relación es plural (cada relación es una forma pura, una definición, una especie); también se ha dicho que la relación –o determinación de la idea general por reducción al logos– deja invariadas la idea general y las determinaciones particulares (como objetos de la operación generalizante). La aclaración desde la compensación judicativa es lo que se llama *función*: cualesquiera que sean los cuantos, hay relación determinada con cuantos.

6) Por consiguiente, la aclaración intencional desde el juicio objetivo es simplemente una ampliación del logos (al final problemática para él). Si las relaciones son determinaciones, se asimilan a los cuantos. Esto significa que la aclaración desde el juicio abre la cuestión de la infinitud de los cuantos, pues las funciones son relaciones entre cuantos cualesquiera. Con todo, no sabemos si siempre hay funciones, lo que pone en peligro la compensación (o muestra lo precario de su consumación), pues la función es un número que da lugar a números (la noción de cuantos cualesquiera no es, sin la función, un número), pero no es un generador de números, sino un resumen (algoritmo resumible), una abreviación (sólo así tiene sentido hablar de cuantos cualesquiera).

7) Conviene notar la índole de este peligro en el primer nivel del logos. Por lo pronto, es distinto de lo que se ha llamado amenaza de ignorancia, puesto que es marginal al fundamento. Se trata, más bien, de un peligro de ausencia de nexo: en tanto que determinadas, las relaciones

están separadas, lo que contrasta con el carácter unificante de la operación. Decíamos que la determinación abstracta se conoce en tanto que la presencia mental articula el tiempo. La pluralidad de abstractos se corresponde con operaciones distintas. Las determinaciones particulares no son articulaciones temporales, y por eso se conocen desde ideas generales, las cuales tampoco articulan el tiempo, sino que son reglas como conexiones. Pero en el logos las reglas se determinan como relaciones. Las relaciones se asimilan a las determinaciones, pero no son abstractos, ya que no son articulaciones temporales. Además, al reducir a ellas mismas el valor regulativo de la idea general, lo abrevian y, por tanto, quedan aisladas, como los abstractos, sin serlo. Y como dicho aislamiento precipita en objetos distintos, se introduce la pluralidad en el primer nivel operativo del logos. Este es el peligro: la dispersión de los objetos del logos [43]. Pero dicha unidad comporta abreviación por lo mismo que importa *cuántas* sean. Por eso, las formas puras son plurales.

8) Si el concepto compensado es *unum in multis* simultáneos, también, elevada al logos, la idea general es una *en* los que relaciona. De esta manera se obtiene la noción de forma pura (propiedad relacional), que es el primer objeto del logos. Pero dicha unidad comporta abreviación por lo mismo que importa cuantos sean. Por eso, las formas puras son plurales.

La versión intencional de la compensación del juicio aclara que tales formas puras están separadas (precisamente como formas puras. Esta es la pluralidad objetiva no empírica en el primer nivel del logos). Ahora bien, la segunda operación del logos objetiva además que hay relación de cuantos siempre, o cuantos sean. Con otras palabras, siempre hay cuantos, es decir, hay relación pura para "todas" las relaciones puras; o bien, la relación también lo es de relaciones. Si hacia abajo la especie abrevia el género, hacia arriba, en el judicoide, el género es sustituido por la relación de relaciones. Esta peculiar elevación permite notar mejor la noción de forma pura. Por ejemplo, 3 es siempre 3 cualesquiera que sean los tres cuantos (tres es todos los treses); 5 es siempre 2 y 3 cualesquiera que sean

43. Nótese que, elevada, como relación, al logos, la idea general se pluraliza en tanto que importa cuántos sean los relatos (como regla de particulares no importa cuántos, sino cuáles: la distinción de los *cuales* es también la distinción de las ideas generales conmensuradas con operaciones diferentes. En cambio, las propiedades relacionales son plurales en un mismo nivel del logos). Acudiendo a la univocidad de la regla general, este peligro se conjura *empíricamente* (o sea, tomando los números como casos. Por ejemplo, en la suma). Ahora bien, como formas puras o propiedades relacionales, los números no son empíricos, como intento mostrar a continuación. Por tanto, dicha solución empírica del problema de la pluralización de las relaciones conlleva un descenso, en el que no se conserva la noción no empírica de número.

los cinco, los dos y los tres cuantos; 1 es igualmente 1 cualquiera que sea el cuanto 1. De esta manera distingue el caso del número. *El número no es empírico*. Por tanto, no hay equivalencia entre la solución empírica del peligro de dispersión (de que se habla en la nota 43) y la forma pura y tampoco la hay entre las dos soluciones.

Estas peculiares equivalencias permiten notar el objeto de la segunda operación del logos. Mientras que el objeto del primer nivel del logos es la aproximación de la idea general al concepto (cabe llamarlo "conceptoide"), el del segundo nivel es la aproximación del conceptoide al juicio (cabe llamarlo "judicoide"). Dicha aproximación es una prosecución del logos que no alcanza el nivel de las operaciones racionales. Por eso, las conexiones racionales son más firmes que las del logos, en tanto que consolidadas por la base.

9) Las funciones objetivadas por el logos –lo judicoide–, intencionalmente aclaradas desde la tercera operación racional compensada, muestran lo problemático, es decir, que (como se ha dicho) no son fundadas ni fundantes[44]. Al carácter no fundado del logos obedece el carácter hipotético de la intencionalidad de las relaciones de cuantos. La hipótesis se refiere a la *posesión* de tales propiedades relacionales por la concausalidad: no versa sobre ningún objeto, sino, justamente, como hipótesis, sobre la realidad. Asimismo, la ausencia de fundamento en el logos impide que la noción de judicoide desemboque siempre en el cálculo: es posible que la conexión de propiedades relacionales las haga incalculables, es decir, que se trate de relaciones no convergentes, o algoritmos no resumibles.

Es patente que la compensación objetiva lograda por el logos señala hasta dónde llega el conocimiento intelectual de lo real sin abandonar la presencia mental. Pero, como he dicho, la presencia mental se distingue del fundamento. Por eso, el logos no es el nivel operativo superior, sino intermedio, superior a la generalización e inferior a la razón.

10) Las observaciones anteriores permiten afrontar la dificultad intrínseca al idealismo que se expuso en el tomo tercero. Se entiende por

44. Al carácter no fundante del logos responde el teorema de Gödel, según el cual, si se demuestra la consistencia de la matemática, *eo ipso* ésta es inconsistente. Este teorema formula una notable paradoja que equivale a la imposibilidad de autorreferencia: también los objetos del logos son intencionales, o no susceptibles de certeza representacionista (de acuerdo con el citado teorema, pretender esa certeza destruye la matemática). Como se anotó, al versar sobre lo judicoide, la base no da lugar a un logos que sea "fundamentoide".

idealismo aquella actitud subjetiva para la cual la verdad es el primer trascendental. La verdad, por tanto, se funda a sí misma, y se conoce como el Todo. También por ello, el idealismo postula la solidaridad de forma y contenido. La dialéctica hegeliana responde a este lema: la génesis de los contenidos es solidaria con ellos. El vínculo leibniziano de la identidad (la posibilidad como contenido innato de la sustancia) con el principio de razón suficiente obedece al mismo motivo: es menester que la lógica y aquello a que se aplica no se distingan; en otro caso, la lógica sería vacía y los contenidos no-lógicos, empíricos.

La solidaridad de forma y contenido, y la tesis de la autofundamentación de la verdad como Todo corren la misma suerte, y equivalen a la unidad de la síntesis y el análisis, que entonces es entendido genéticamente. Como el sistema no puede constar de notas incomparecidas, la actitud idealista ha de jugar a dos bandas. La totalidad y la autofundamentación son imposibles sin la evidencia de la compensación reglada y de aquellos de que se compone. Sin dicha evidencia es imposible la pertenencia del análisis a la síntesis. Naturalmente, la plenitud de la evidencia corresponde, como totalidad, a la síntesis; pero con ello no se suple el análisis. Por otra parte, el *desideratum* idealista choca con grandes dificultades que explican la orientación posterior del empirismo lógico: la lógica lo es de hechos a los que no comunica su valor pensable[45].

De acuerdo con el planteamiento propuesto, las ideas generales se corresponden con determinaciones que son analíticas respecto de las determinaciones abstractas. Por consiguiente, los abstractos no son ideas simples en sentido cartesiano, pero tampoco son sintéticos (según Aristóteles, los abstractos son alógicos): desde su análisis, los abstractos no son recomponibles (axioma de la conmensuración); la idea general se corresponde con las determinaciones analíticas del abstracto sin ser ella un abstracto. Desde el punto de vista del contenido, dichas determinaciones son homogéneas y, por tanto, simples; la idea general, aunque valga como regla, es indeterminada. En tales condiciones, ha de excluirse la génesis de contenidos: siendo simples las determinaciones de ideas generales (noción de caso o de hecho), es imposible derivar de ellas la idea general (o regla lógica), pues, en otro caso, la determinación no sería simple; siendo indeterminada la idea general (o idea lógica), tampoco cabe derivar de ella

45. Los contenidos pensados son datos, es decir, abstractos, objetos incoativos. En modo alguno son productos de un formalismo genético. A su vez, el empirismo lógico confunde los datos con las determinaciones particulares.

la determinación, pues, en otro caso, no sería indeterminada. Para ser regla, la idea general ha de distinguirse de la determinación, la cual no es regla alguna. De esta manera, la unidad de síntesis y análisis muestra la inanidad del proyecto idealista.

Así pues, como ya he dicho, la conexión repartida o compartida, peculiar de la operación de generalizar, viene a ser una conexión de objetos, uno de los cuales es la conexión, a condición de distinguirse de las determinaciones que conecta. En definitiva, la prosecución a partir de la abstracción requiere una compensación que se logra como conexión. Para entender correctamente esa conexión en la prosecución generalizante, propongo la siguiente tesis: en cada nivel de esa prosecución el objeto es también intencionalmente "prosecutivo", proyectivo: la compensación es *interna* al objeto (y no primaria y únicamente por comparación con el objeto incoativo –el abstracto–), esto es, la idea general se continúa con la determinación segunda, y ambas conjuntamente iluminan parcialmente el abstracto.

Por su parte, la unificación –logos– de la generalización y de la razón lleva la idea general hasta el nivel de sus determinaciones. Así llevada, la proyección o prosecución interna es *condensada* como relación. Es el paso de la regla, como posibilidad pensada, a la propiedad relacional; dicho paso señala la aproximación (por unificación) de los objetos de las operaciones generalizantes a los objetos racionales. En tal aproximación, la intencionalidad compartida de la compensación generalizante se concentra, se "aplasta", y ya no mira al abstracto (noción de *número pensado*). La diferencia jerárquica entre logos y razón es marcada por la aguda pugna de la presencia mental con la principialidad real. Por eso, la intencionalidad concentrada en el logos mira hipotéticamente a la concausalidad real y, sin ser una representación, elude sin más la pugna con principios. Las hipótesis versan sobre tenencias de las concausalidades (noción de *número físico*).

11) Como la compensación de los objetos de la operación generalizante es compleja, se presta a un malentendido, que aparece incluso antes de Descartes, y que impide entender la condensación de estos objetos en el logos, es decir, su correcta unificación con la razón. Como ya se ha indicado, ese malentendido es la noción de representación pensada, la cual conlleva el olvido de la operación (presencia mental) y de la intencionalidad. Aquí, "representación" significa la complejidad objetiva en cuanto ex-puesta ante la vigilancia del sujeto. Tal ex-posición es sugerida

por el lenguaje (que no es una operación inmanente) y por la imaginación. Una rectificación muy neta del representacionismo es la noción de *intencionalidad intensificada*[46]. La complejidad del objeto no es ex-puesta ante el sujeto, sino todo lo contrario: se mantiene porque *se ve a través de ella*. La intencionalidad se distingue de la representación "objetiva" en virtud de un criterio "proyectivo", que en el orden del logos se condensa al culminar la intensidad intencional. Ello permite ver a través de la forma pura: intencionalidad hipotética.

Cabe aún formular la rectificación del idealismo del siguiente modo: la compensación (con intención intensificada) corresponde a una nueva operación, es decir, a la presencia mental devuelta a su condición operativa desde el hábito. Tal devolución es compatible con la constancia de la presencia mental, pues la constancia de la presencia equivale a su ocultamiento, pero éste es garantizado en tal devolución por el pensar *a través* de la intencionalidad que he llamado intensificada[47].

## 5. LOS HÁBITOS DE LA PROSECUCIÓN GENERALIZANTE

Para centrar el estudio de este tipo de hábitos propongo la siguiente tesis: la compensación según la cual el objeto intencional es complejo (noción de proyección o prosecución interna) es pensable porque la presencia mental, iluminada por el intelecto agente, *ha variado como acto*. A esta variación se reduce la distinción de operación y hábito en la línea de las ideas generales. El valor habitual de la presencia es manifestativo,

46. Esta intensificación estriba en una formalización cada vez más independiente del contenido abstracto (que es alógico). Como he sugerido ya, la intencionalidad puede llamarse semántica. La del abstracto es semántica sin sintaxis. En la generalización, los objetos son cada vez más sintácticos y menos semánticos. Por eso se dice que se ve a través de ellos: son escasos de contenido y, así, intencionales.

En la percepción, la ausencia semántica formal por intensificación intencional es el sensible *per accidens*.

47. La aludida intensificación puede entenderse como refuerzo del segundo "in" de la expresión "*in-tendere-in*", que describe la intencionalidad. La idea general termina intencionalmente en el particular como *positum*. La intencionalidad hipotética como forma pura no es posible sin el refuerzo del segundo "in", pues de otro modo la propiedad relacional (número pensado) no aludiría hipotéticamente a una tenencia real (número físico).

Al prescindir del primer "in" ("en" la operación), el representacionismo elimina el segundo: el objeto no es ya remitencia alguna.

no intencional; su valor operativo es posesivo, intencional. Este tipo de hábito es manifestativo, pero no intencional, en tanto que es el valor *a priori* de la presencia tal y como se ha ejercido operativamente, pero desocultado: ostendido, iluminado. Se distingue del hábito abstractivo porque su valor lingüístico no es verbal, sino el signo "igual". Se distingue de los hábitos racionales, porque ilumina exclusivamente un acto de pensar, sin aludir a su abandono –según la pugna con principios reales inferiores a él–: en la prosecución generalizante el único acto real es mental, es decir, esta prosecución no es explicitante[48].

Lo manifestado por el hábito de la prosecución generalizante no es un verbo, sino la *recuperación* de la unicidad de la presencia mental (después de la plurificación de abstractos, que imposibilita mantener la unidad del verbo), lo cual permite el *logro* de una compensación compartida y

48. La presencia equivale a la constancia. Por tanto, su variación no puede ser una operación: es su ser iluminada, es decir, un hábito. Este hábito no es el abandono de la presencia mental; como variación, es el perfeccionamiento intrínseco de la facultad debido al intelecto agente. Por ello, debemos estudiar el respecto del hábito al intelecto agente y a la facultad.

La variación de acto tiene lugar no sólo en los hábitos de la prosecución generalizante; pero en ésta, el hábito se reduce a ella. En el hábito abstractivo, en orden al concepto, y en los hábitos racionales conceptual y judicativo, se manifiestan implícitos (el hábito intelectual manifiesta la insuficiencia definitiva de la presencia para explicitar implícitos, y la abandona por completo).

No sobra insistir en la diferencia entre el hábito que solamente es variación de acto y el que además manifiesta implícitos. Esta diferencia interesa, ante todo, al hábito abstractivo. Este hábito abre paso a la operación generalizante en tanto que manifiesta la insuficiencia de la operación de abstraer de acuerdo con su pluralidad (se objetivan muchos abstractos). Para seguir pensando es menester, por decirlo así, recuperar, volver a encontrar, reeditar, reanudar, la unicidad de la presencia, o relanzar el ejercicio de la inteligencia según el axioma de la jerarquía (por eso, el hábito abstractivo puede llamarse conciencia concomitante insatisfecha): los objetos abstractos son diferentes: no son *lo mismo*, sino cada uno por separado.

La diferencia de abstractos no es una pugna, pues falta la presencia que la compense: es una diferencia impensada o por pensar (como se dijo en el tomo tercero, no es una diferencia negativa. Propiamente, la negación es la idea general). Al manifestar la falta de la presencia, el hábito abstractivo la *recupera*, es decir, relanza el ejercicio operativo de la inteligencia en un nivel superior. Es entonces cuando se *logra* la complexión de lo igual respecto de lo plural, esto es, la idea general como regla de particulares.

El hábito abstractivo declara también la insuficiencia de cada operación en tanto que su objeto guarda implícita una diferencia. Al manifestar dicho implícito, el ejercicio operativo de la inteligencia es relanzado en pugna (compensable) con prioridades reales inferiores a la presencia mental. Las dos líneas prosecutivas que se inician así son divergentes. La segunda línea prosecutiva es superior a la primera, pues, al pugnar con princpios reales explícitos, la presencia se ejerce desocultada: la razón es el mantenimiento de la manifestación habitual de la presencia mental según la prosecución operativa. En la prosecución generalizante, en cambio, la manifestación es exclusiva del hábito, y, en las operaciones, la presencia vuelve a ocultarse. Justamente por ello, se ejerce una última operación racional, y el hábito correspondiente detecta la presencia mental en condiciones tales que cabe abandonarla. En la prosecución generalizante tal detectación no ha lugar.

repartida, es decir, la complexión de lo igual respecto de lo plural. Dicha manifestación habitual es simple variación de acto (o sea, tan sólo iluminación de sola operación).

Ha de tenerse en cuenta que la ostensión habitual que estamos considerando es un acto inferior al intelecto agente (este tipo de hábito no ostende el intelecto agente, sino la operación). Nótese que un acto conmensurado (una operación) sólo puede decirse habitualmente iluminado en virtud de un acto con el que no se conmensura, pues el ocultamiento de la presencia es debido a la conmensuración con el objeto. Por tanto, por el intelecto agente puede ser habitualmente iluminada la presencia sola, sin que "iluminada" designe otra cosa que *la variación de operación a hábito*; por ello mismo, ser habitualmente iluminado no es designación de intencionalidad. Con otras palabras, el hábito es indiscerniblemente el acto iluminado y su ser iluminado, ya que, no por iluminada desde el *lumen intellectus*, la presencia mental se conmensura con esa luz a la manera del objeto con ella.

Si en la declaración que sigue a la iluminación de la presencia como verbo, la insuficiencia de la pluralidad de abstractos se objetiva como compensación repartida y compartida, la presencia que objetiva esta compensación ya no se "verbaliza", por cuanto sigue sin más a una variación de acto operativo a hábito. La simple variación de la operación a hábito al que sigue operación que no pugna, señala la imposibilidad de objeto infinito como compensación repartida (de acuerdo con el axioma D. Puede verse un desarrollo de la cuestión en mi libro *El ser I*, pp. 301–303).

En suma, se dice que el hábito es indiscerniblemente un acto iluminado y su ser iluminado. Dicha indiscernibilidad lo distingue del *lumen intellectus agentis* (que no es luz indiscerniblemente iluminada). Se habla de variación de acto, porque, por iluminada, la presencia es manifiestamente recabada en su aprioridad respecto del objeto. Aunque desde el intelecto agente no es necesario formar la operación, o sea, la presencia mental, o precisamente por ello, la iluminación de ésta comporta, al menos, variación en acto iluminado, debida al intelecto agente, que es acto en cuanto luz[49]. Esta variación (y no el *cogito* cartesiano) es compatible

49. Cabría decir que el ejercicio de la operación corre a cargo de la facultad, y el hábito a cargo del intelecto agente. Pero la operación varía a hábito en tanto que iluminada, sin que el intelecto agente varíe por ello. Como se dijo en la Introducción del tomo tercero, el intelecto agente se asimila a la persona, al *esse hominis*, que no es constituyente ni de las operaciones ni de los hábitos. Por otra parte, si la pura variación de operación a hábito equivale a la imposibilidad de objeto infinito, los hábitos de la prosecución generalizante no son ningún obstáculo para la unificación

con la constancia de la presencia mental, porque, iluminada, la presencia es un hábito y no una operación.

Variar a acto habitual un acto operativo es el modo de ser intelectualmente iluminado lo que de suyo es intelectual. La especie impresa de la inteligencia es, por iluminada, un dato sensible "hecho" inteligible en acto; la operación generalizante es, por iluminada, variada en hábito, es decir, es variada en cuanto que acto intelectual. Y como el acto intelectual primordial es el intelecto agente, ha de decirse que el hábito como presencia iluminada señala la comunicación del intelecto agente a la inteligencia sin que ni el hábito ni la inteligencia se identifiquen con él. En suma, la presencia mental comunica con el intelecto agente en lo que se llama *ser iluminada* por él. Y este comunicar señala la variación de operación en hábito (a la que se reducen los hábitos en la línea de la generalización), pero no señala ninguna variación del intelecto agente. El intelecto agente no necesita (no le falta) ser iluminado[50].

Lo *iluminado* de la presencia –el hábito– es un don del intelecto agente, o sea, es acto porque él es acto. Como acto, el hábito manifiesta la presencia mental, la cual por eso se dice indiscernible de su ser iluminada. En efecto, no sería acertado entender la variación de acto como una nueva operación, ya que la operación no es ejercida por el intelecto agente y, además, no debe reiterarse (resultaría superfluo); simplemente, el hábito es acto por serlo el intelecto agente, que es invariable (el hábito es acto en cuanto que es donado). Pero en la línea de la generalización el hábito no permite el abandono de la presencia mental, pues aunque es un nuevo acto como variación, no como reiteración, de la presencia (para la cual ser

(logos) de dicha prosecución con la prosecución racional, es decir, para que la compensación repartida se perfeccione según una operación intermedia, pues, correlativamente, tales hábitos no se mantienen como desocultamiento de la presencia, sino que, sin más trámites, dan lugar a la operación ulterior, como se dijo en la nota anterior.

No mantenerse en la iluminación equivale a no mantener la prioridad del intelecto agente respecto de la potencia intelectual, o a quedarse en el nivel de ésta en tanto que capacitada por el hábito para una nueva operación. A esta característica de los hábitos de la prosecución generalizante obedece, quizá, la tesis tradicional acerca de la índole potencial de los hábitos de la inteligencia (que serían actos sólo en sentido constitucional, pero no ejercidos): vuelven, sin más a operaciones. Se desatiende así al mantenimiento de la iluminación del intelecto agente en la prosecución racional, gracias al cual la presencia se desoculta y pugna con principios (en rigor, los principios reales son conocidos explícitamente en tanto que se mantiene la prioridad del *lumen intellectus agentis* respecto de la potencia intelectual).

50. Tal comunicación es de índole *donal*. Sólo como destinatario de un don un acto puede variar. Sin embargo, como el intelecto agente no es el *Ipsum Esse subsistens*, tampoco su don es absolutamente ser, sino tan sólo ser iluminado.

iluminada no es una denominación extrínseca), la manifestación no se mantiene en la nueva presencia (si bien el hábito permite una nueva operación).

Se dice que la presencia mental es indiscerniblemente iluminada, porque ser iluminada se debe exclusivamente al intelecto agente, o es un don suyo. Por decirlo así, la presencia *recibe* la variación que se llama ser iluminada; es una luz receptora de otra luz intrínsecamente donante (la operación iluminada es indiscernible de lo que se llama recepción, y eso es la variación de acto). Separado de la presencia mental, el intelecto agente no puede decirse donante, aunque el don no es mutuo (no sería acertado sostener que el intelecto agente es iluminado por la presencia mental). Iluminada, la presencia mental es hábito; pero la variación de acto ha de referirse sólo a la presencia (de aquí la distinción entre lo intrínseco del dar y lo indiscernible de la operación iluminada)[51]. Por eso, este tipo de hábitos puede decirse perfección de la potencia intelectual, no del intelecto agente, a la vez que marca su distinción sin separación con el acto intelectual primario (*actus essendi hominis*)[52].

Como la presencia mental equivale a la constancia, su iluminación es, al menos, la variación de acto[53]. Para "volver" a ser operación, la pre-

51. En el hábito intelectual el intelecto agente se abre realmente a los principios primeros. Esta apertura equivale a la noción de *coexistencia*, que se estudiará en Antropología trascendental. En el hábito de la sabiduría el intelecto agente alcanza su capacidad de ser elevado como luz intelectual primordial humana. A este asunto alude Tomás de Aquino cuando estudia el conocimiento profético y por *raptus*.

52. Según la tesis sostenida en la Lección novena del tomo tercero, la muerte se debe al límite mental. Sin embargo, los hábitos se conservan después de la muerte.

53. La indiscernibilidad de presencia y ser iluminada es el abandono de la conmensuración con el objeto abstracto poseído en pretérito perfecto –*ya* pensado–. La prosecución operativa generalizante es posible por ello. Así pues, en el abandono de la conmensuración ya lograda se vislumbra cierta *orientación al futuro* (en otro lugar he llamado a la declaración generalizante de la insuficiencia del abstracto el *aún-no-del ya*). Ahora bien, dicha orientación al futuro se asienta propiamente en el intelecto agente (es la noción de *libertad trascendental*). En el orden de la generalización esa orientación habitual puede describirse con la expresión "pensar se ha" (o "se ha de pensar"), que designa la presencia mental como apta para ser iluminada. Cabe decir, asimismo, que lo iluminado es el carácter de apertura, o umbral, de la presencia mental, y que la idea general es simplemente abierta. Lo abierto continúa intencionalmente en lo particular: ésta es la compensación peculiar de la operación generalizante. En tanto que la orientación al futuro del tipo "pensar se ha" se compensa intencionalmente, no se mantiene como tal y, por tanto, no conoce lo real como prioridad, o no ejerce la presencia como prioridad en pugna.

Como se indicó, en el orden de la razón, en cambio, la intelección habitual comienza a mantener el carácter donante. Esto no significa que se objetive el futuro: la orientación donante no es la objetivación del futuro, sino una correspondencia con él que no lo "desfuturiza"; según esto, el futuro es un acto, y la correspondencia habitual con él una *co-existencia* incoada.

sencia mental ha de conmensurarse con una compensación conectiva. "Volver" a ser operación significa volver a ocultarse. La presencia se conmensura entonces con una intencionalidad prosecutiva o proyectiva (proyecta como objeto el ser iluminada: lo confiere. Suponer ocultándose equivale entonces a conferir). La proyección intencional es el campo gnoseológico de dominio sobre casos, es decir, la idea general como regla.

Ya he indicado que el hábito abstractivo es verbal. Los hábitos de la línea prosecutiva generalizante son todos variaciones de acto. Paralelamente, la idea general no es un nombre y, por tanto, tampoco una determinación. Aquello para lo cual ser iluminado es un don y una variación de acto, equivale, devuelto a su condición de operación, a formar una intencionalidad intensificada, una indeterminación proyectada. La expresión "se ha de pensar" de la nota anterior marca la diferencia con las operaciones racionales.

## 6. La explicitación de la concausalidad

Desde los hábitos racionales, que mantienen el don de la iluminación, ésta se comunica a la operación ulterior (no sólo a la iluminada que, por eso, varía como acto), de manera que tal operación es ejercida en pugna con prioridades reales explicitadas. Las operaciones reales no se ocultan en tanto que pugnan (sino sólo al obtener la compensación de la pugna), y ese desocultamiento es solidario con el encuentro de concausalidades. Concausalidad significa: prioridades reales *ad invicem* que con la pugna se explicitan. El abstracto guarda implícita la prioridad real distinta de la presencia mental, la cual, explicitada, es el hallazgo de una región "más profunda": inferior (física), o de mayor rango (metafísica), que el plano en que aparece la diversidad objetiva. Tales regiones no son una reduplicación del plano objetivo abstracto.

Con las observaciones de esta nota, y de alguna de las notas anteriores, se perfila mejor la diferencia de las pugnas y compensaciones de las dos líneas prosecutivas de la inteligencia humana. En especial, se notará que la expresión "se ha de pensar" no es válida en la línea de la razón; por eso, existe una última operación racional. Insisto en la superioridad jerárquica de la razón, que permite su versión intencional sobre la generalización y, desde ella, la unificación –logos– correspondiente.

Las causas físicas no agotan la prioridad extramental. El plano objetivo, lo presente, lo actual, lo que hay, requiere una prioridad peculiar, oculta (sin la cual no podría ser distinto de las regiones que he llamado más profundas), a la que corresponde el nombre de presencia mental. Las causas físicas han de distinguirse de la presencia mental, pues se conocen en tanto que la presencia se separa de ellas, y no están supuestas, no son objetos: no son poseídas por la operación.

Como los objetos abstractos no son las concausas de la diferencia que guardan implícita, la explicitación es analítica, aunque no de objeto (tampoco se trata del análisis trascendental en sentido kantiano, el cual progresa hacia la presencia mental, a la que detecta defectuosamente o sin abandonarla, y no rectifica la reduplicación del plano objetivo; más bien, la supone con la noción de cosa en sí. Aunque el análisis trascendental no sea, o no quiera ser, análisis del objeto en sus notas, presupone la *atenencia* al objeto). Explicitar es discernir; las causas son plurales, aunque no dispersas o inconexas. Pluralidad de causas no dispersas significa concausalidad: las cuatro causas lo son, ninguna agota la causalidad, y las cuatro concurren según su diversidad, la cual es a su vez diversa (o no unívoca): las diversas causas concurren diversamente en las distintas concausalidades.

Por eso, también, la explicitación de la concausalidad no se logra con una sola operación. Además, la pugna de la presencia mental con las causas ha de compensarse, pues las operaciones racionales no pueden por menos de poseer objetos. Las compensaciones guardan implícitos a los que no se refieren, por lo cual su referencia intencional no alude a las causas, sino a otros objetos, y la explicitación ha de proseguir con una nueva pugna. Y como tales objetivaciones son detenciones de la explicitación, concederles valor real es prematuro y, en cuanto que tal, una cosificación o "positivización" injustificada (una manera de advertir esta equivocación es el lema que prohíbe multiplicar los entes sin necesidad). En rigor, las compensaciones objetivas, en tanto que intencionales, no son cosas (las causas tampoco lo son). De cualquier manera, las detenciones de la explicitación son inevitables, y, por otra parte, convenientes, pues sin ellas el logos sería imposible.

Operativamente, la explicitación de la analítica causal culmina en la consideración de una distribución cuyo vínculo, por distribuido, no es objetivo. Tal vinculación es la concausalidad, la cual debe ser muy neta, pues para ella la pluralidad de lo presente –lo que *hay*– no constituye una

dificultad porque no le afecta. A la concausalidad no le estorba la suposición, porque las causas en las concausalidades físicas no están supuestas. El vínculo de que se trata es la afirmación, la inhesión de las categorías, la cual no es una conexión lógica. La consideración distributiva de la afirmación comporta la explicitación de la concausalidad completa según el esquema de las categorías (cuya compensación, a su vez, corresponde a los predicamentos). Por su parte, la compensación de la afirmación es la predicación; en ella, sujeto y predicado, supuestos o invariados, son compensaciones y no causas explícitas.

Así entendidas, a las causas físicas pertenece con todo derecho el nombre de categoriales o predicamentales. La palabra *categoría* significa diferencia real en atención a la peculiaridad del juicio –de la afirmación– como vínculo distributivo.

La investigación de las categorías en cuanto que reconducidas a las causas es guiada aquí heurísticamente (respecto de Aristóteles) y difiere *toto coelo* de la kantiana. Kant *confunde conocimiento y física*. Así como para Leibniz "es" equivale a "piensa" (el juicio *A es B* es interpretado como *A piensa B*; la diferencia entre mónadas consiste en distintos grados de claridad representativa: es lo que, impropiamente, se llama pampsiquismo), Kant entiende el juicio como conexión de distintos deducida desde la unicidad de la conciencia.

La discrepancia con Kant (y con Leibniz) señala lo que se busca. Buscamos pensar lo que no piensa ni está supuesto (lo no pensado). Lo que no piensa no puede ser entendido como pensar; como prioridad no depende de nuestro pensar. Cierto que lo pensado (lo que se supone), el objeto, no piensa, pero su prioridad es la presencia mental. Una de dos: si sólo se admite la prioridad de la presencia (por lo demás, oculta), no es real la concausalidad física; pero si la concausalidad física es real, ni piensa ni es objeto pensado. El llamado pampsiquismo equivale a la tesis siguiente: lo que no piensa ni es pensado no es real; la realidad piensa y es pensada. Pero si no se osa excluir la realidad física, su interpretación pampsiquista comporta confusión y trasvase recíprocos: si la realidad física es pensada, el pensar es pensable (falsamente) como realidad física: y lo real que resta (si es que resta) por pensar es la reduplicación (cosificación) externa del estatuto objetivo (el estatuto objetivo *en sí*).

No es fácil desprenderse de esa confusión (expresa o tácita). Además, la confusión dificulta destacar la intencionalidad característica de lo pensado. El discernimiento de lo pensado y de lo no pensado es condición

necesaria para entender las características de uno y otro (intencionalidad y principialidad respectivamente).

La distribución de la afirmación se discierne de su propia compensación pensada. Tal distribución no es la fórmula proposicional (pensada), y se guarda implícita en el concepto. Lo que se guarda implícito ha de explicitarse; en cuanto explícito no es la reduplicación del objeto, sino el hallazgo de una región inferior a la presencia mental.

La analítica como explicitación no es la analítica que obtiene *mononotas* (tal analítica de las formas abstractas es la otra línea prosecutiva). ¿Qué se entiende con la explicitación? Desde luego, nada (como se suele decir) *semántico*. La concausalidad explícita tampoco es sintáctica, porque no es intencional. No significa nada (ni sintáctica ni semánticamente), pero sí comporta el hallazgo de una unificación distribuida.

Intentemos precisar lo que se acaba de llamar unificación no sintáctica y no semántica, noción tan sólo indicativa, tal como se propone. Si la explicitación es completa, al menos en una cierta región, todos los objetos abstractos requeridos para pensar intencionalmente dicha región *han desaparecido como objetos*, es decir, han sido devueltos a la realidad: se ha encontrado, explicitándola, la concausalidad que guardaban implícita. Ello no quiere decir que la intencionalidad sea inútil, pues permite la formulación proposicional de la afirmación y la segunda operación del logos. La consideración proposicional de la afirmación sólo sería inútil, entendidos sus explícitos, si tales explícitos –o bien los inferiores a ellos– fueran los únicos principios reales, o lo que es igual, si el sentido físico de la prioridad –la concausalidad– agotara la prioridad real extramental. *No es así*, y por ello la consideración compensada de la afirmación sigue siendo oportuna. Para el pensamiento humano el conocimiento de la concausalidad física comporta cierto despojo, al que el hombre no cede con facilidad, pues para ello, entre otras cosas, ha de suspender su pretensión de dominar, pretensión, por cierto, legítima, aunque no absoluta. Y no es legítima cuando se absolutiza, porque el dominio humano no se ejerce de modo absoluto, sino precisamente en el modo de una simplificación: *el hombre domina desde ideas homogéneas* (generales) y formas puras, que, como se dijo, se obtienen con otras operaciones, por iluminación de las generalizaciones desde las compensaciones de la pugna explicitante. Por eso, su dominio es legítimo, pero parcial.

Pensar lo físico en cuanto que tal no es dominarlo. Añadamos que la "opción" entre la explicitación de lo físico y los objetos que aluden a ello

hipotéticamente tampoco es completa. El juicio, precisamente en cuanto explícito, no agota lo explicitable. Y esto quiere decir que, a su vez, la concausalidad completa de las causas predicamentales guarda un implícito, o que su explicitación no es toda la explicitación posible. Al implícito de la concausalidad conviene llamarlo fundamento. Su estudio es cometido de la metafísica[54].

Conviene destacar, sin embargo, que, en el plano del juicio, la explicitación de la concausalidad se completa o se acaba (y que para hallar un nuevo explícito hay que ejercer una operación distinta del juicio). Acabar la explicitación en el juicio equivale a la consideración de la concausalidad completa. Es preciso señalar que la concausalidad de la causa final es el último explícito o débilmente entrevisto en la explicitación conceptual. La concausalidad explícita de la última de las causas es la más importante. Por ser el último implícito causal explicitado, es la primera de las causas: la unidad del orden categorial. Paralelamente, hasta que la causa final no se explicita acabadamente como concausal, la detención de la explicitación comporta elementos semánticos, es decir, compensaciones objetivas que guardan implícito. Esta observación vale para cualquiera de las concausalidades, incluso para la concausalidad completa. Por eso no hay un juicio de juicios (ni concepto de conceptos). La explicitación de las concausalidades *deja siempre un remanente objetivo*, incluso la concausalidad completa, pues el orden no se cumple enteramente en ninguna afirmación.

Ahora bien, cada concausalidad explícita deja un remanente objetivo distinto, el cual es reducido por el progreso de la explicitación. En suma, es preciso distinguir concausalidades menos o más implícitas, o bien, más o menos fácilmente explicitables. A más concausalidades explícitas, menos objetos poseídos; y, según sean las causas explicitadas, es distinto el sentido semántico y sintáctico de las compensaciones objetivas[55]. Relacionando estas observaciones: la concausalidad más fácilmente expli-

54. En otros lugares he desarrollado esta observación. Cfr. *Evidencia y Realidad en Descartes*, nota 386 y *El acceso al ser*, pp. 98–140.

55. Como ninguna explicitación es terminal (todas guardan implícito, y la última definitivamente), tampoco les es propio valor intencional, semántico o sintáctico. Esto es claro en el universal explícito, como veremos en la Lección tercera. Es difícil aceptar que la afirmación no es intencional, o que carece de referente. La dificultad proviene de la confusión entre predicación y afirmación. Me remito a la Lección sexta, donde se propone la noción de *potencia de causa*, que es decisiva respecto de dicha confusión. La afirmación es una peculiar unificación distributiva de la que está ausente cualquier posición terminal (el primero y el segundo "in" de la "in-tentio-in" se anulan con la pugna).

citada es la más propicia a la compensación, es decir, a la interpretación de la realidad física como *supuesta en sí*, o como región no inferior al plano de lo intencional.

La concausalidad más fácilmente explicitable es la de la causa formal con la causa material. La realidad es entonces el compuesto hilemórfico. Por motivos obvios, la explicitación inicial encuentra la causa formal en primer lugar, la cual es, implícita, un valor semántico: el abstracto. La detención en la concausalidad de la causa formal con la causa material comporta el guardar implícita la concausalidad de esas causas con los otros sentidos causales. Ahora bien, no es lo mismo convertir los abstractos a aquello de que son abstraídos (es la llamada *conversio ad phantasmata*) y la explicitación racional. El análisis causal mínimo, o sea, la primera explicitación, no confluye con la distinción de las facultades. La conversión al fantasma no es la devolución del objeto abstracto a la realidad siguiendo la línea operativa que llamo *razón*.

Si se atribuye valor de cosa (por compensación) a la concausalidad de causa formal y causa material, se confunde el saber racional con la conversión a lo sensible. De aquí surge la opinión de que la ciencia experimental se ocupa de fenómenos y la filosofía de realidades *en sí*. Pero esta opinión es incorrecta, porque ni la causa formal ni la causa material solas son causa alguna (por su parte, el mecanicismo supone la sustancia corpórea o acude a la formalización matemática).

La materia no tiene ningún sentido fuera de la concausalidad (no es abstracta). Por eso, aislada de los otros sentidos causales, se anula su valor racional explícito. La causa material exige que los otros sentidos causales no se reduzcan a él ni deriven de él, justamente para ser él un sentido causal. Sin embargo, como veremos más adelante, la concausalidad fin-materia es la única que agota la causa material.

Por ser la más alta, la primera, de las causas predicamentales, la causa final es la unidad de orden de la concausalidad. Esta unidad, como digo, es el *orden*, y puede describirse como "designio" de la concausalidad. El estudio del orden corresponde especialmente a la Lección sexta. Aquí señalaré que el orden es concausal –concausalidad cuádruple–, pero no se cumple por completo; tal cumplimiento es el explícito judicativo. Lo falso aparece en el plano del juicio. Lo falso es la aseveración al margen del orden, es decir, afirmar ignorando la distribución afirmativa, que es la devolución distributiva de lo que *hay* a la pluralidad de sentidos causales.

La concausalidad, incluso completa, es decir, ordenadamente unida, guarda implícito el por qué del cumplimiento no entero del orden[56].

Con esto damos término a la Introducción. En ella se ha procurado poner de relieve algunos jalones orientativos de la investigación sobre la prosecución racional. Dicha investigación es complicada, porque se ocupa de una amplia temática, y porque el enfoque es inusual. En efecto, aunque la inspiración es aristotélica, las rectificaciones son muy abundantes. Con tales rectificaciones se intenta satisfacer un criterio de compatibilidad que al final de la exposición se desvela de modo suficiente.

En la Lección primera de este tomo se procede a una descripción esquemática de las causas, preparatoria del estudio de la concausalidad. La Lección segunda se ocupa de la vida corpórea. Es oportuno abordar la compleja realidad de la vida corpórea para mostrar el poder explicativo del planteamiento propuesto. La Lección tercera se ocupa de los explícitos conceptuales. La Lección cuarta estudia el hábito correspondiente. Las dos últimas Lecciones vuelven a la exposición de las operaciones y los hábitos racionales.

56. Precisamente por ser distributiva, la afirmación no es absoluta. Que el cumplimiento del orden no es completo es habitualmente manifiesto en el hábito judicativo. El explícito de tal implícito es el fundamento. Afirmar en falso es una precipitación: un dejar en suspenso el hábito judicativo y la tercera operación racional o, también, una confusión entre la afirmación y su compensación.

# LECCIÓN PRIMERA

En el tomo segundo de este *Curso de teoría del conocimiento* se propuso una descripción de la presencia mental de acuerdo con su conmensuración con el objeto pensado: "en–el objeto"; la presencia mental equivale al "en". Esta descripción se desarrolló como sigue: "suponer ocultándose lo que hay ya inmediatamente abierto". En ella, la presencia mental equivale, a su vez, a la *suposición que se oculta*. Esta descripción indica, por una parte, su carácter de acto no constituyente (no es una nota del objeto, no aparece en él, no es su causa: el objeto es intencional), y, por otra parte, que el desvelamiento de la presencia es habitual (nociones de manifestación y de variación de acto, cuya exposición se ha iniciado ya).

## 7. EL PROBLEMA DE LA RAZÓN DE LA DIFERENCIA IMPLÍCITA

La descripción señalada es válida, desde luego, para la operación con que se comienza, que es la abstractiva. Las determinaciones abstractas son intencionales y en modo alguno tautológicas, reflexivas o autorreferentes. El abstracto consta de notas y, por tanto, equivale a una diferencia. Diré que la *guarda*. La noción de *lo vasto* obedece a que dicha diferencia es *implícita* en el abstracto (la articulación presencial de las notas no es una conexión o estructura lógica). Que el abstracto no sea tautológico significa que, al guardar implícita una diferencia, no se refiere a sí mismo, o que no

es *en sí* (la descripción de la presencia como *en* no constituyente excluye el *en sí* del objeto). En tanto que intencional y no reflexivo, ni tautológico, lo vasto se describe como *lo mismo*, pero no como identidad, pues guarda una diversidad (la fórmula "gato es –o igual– gato", por ejemplo, está desajustada, y no es una averiguación de sus notas).

En suma, *es imposible que lo vasto desentrañe sus notas de contenido de modo inteligible*. A esto lo llamaré problema de la diferencia implícita. De aquí la doble declaración de insuficiencia del abstracto; por lo pronto, en orden a la inteligencia. El logro de esta primera declaración es una parte del contenido abstracto, es decir, lo que he llamado idea general o *mononota*[1]. La idea general tampoco es en sí, sino que versa intencionalmente sobre la determinación abstracta, aunque de modo parcial o sin explicitar la diferencia implícita. Las operaciones que obtienen las ideas generales declaran la insuficiencia del abstracto, pero no explicitan la diferencia que guarda implícita, por más que sin ella no serían posibles. Por tanto, la declaración de insuficiencia del abstracto no puede llevarse adelante sólo de esta manera. Es preciso declarar la insuficiencia de la intencionalidad de lo vasto en orden a la realidad, es decir, en orden a lo no intencional.

Lo vasto, como he dicho, guarda una diferencia, a la que conviene llamar diferencia implícita. Tal diferencia es correlativa con la ausencia de autorreferencia[2]. Se trata de una descripción del abstracto cuya exposición es difícil. Por decirlo así, la diferencia (de notas) es lo más abstracto del abstracto, por cuanto que de acuerdo con ella el abstracto es directamente (o no como compensación) de índole intencional. Paralelamente, sostener que el abstracto guarda la diferencia, equivale a la noción de implícito; implícito significa no pensado (objetivado) en el nivel del abstracto (ni con ideas generales).

1. Por eso, el proyecto, propio del idealismo, de componer el contenido abstracto como un mosaico de notas analíticas, es mera confusión. Las mononotas pueden parecer más claras que los abstractos (noción cartesiana de idea simple), pero los abstractos no se obtienen componiéndolas, ni, en consecuencia, se soluciona con ellas el problema de la diferencia implícita. Las operaciones que obtienen las ideas generales declaran la insuficiencia del abstracto, pero los abstractos no se obtienen componiéndolas.

2. Como digo, el abstracto no es *en sí* o *para sí* o respecto *de sí*. El *en* es la presencia; por tanto, el abstracto no es en sí. La posesión del abstracto es la operación de abstraer, de modo que el abstracto no es para sí. Y, como es intencional, no es autorrespectivo. Insisto en que la presencia no es constituyente.

Si se atiende a los objetos abstractos, cabe alegar que dicha diferencia se conjetura, o que no es posible mostrarla. Esta objeción alude a la dificultad de la noción de diferencia implícita. Pues bien, la tesis es que dicha diferencia no es inteligible de modo intencional, o sin pugna con la presencia mental. Con otras palabras, "lo más abstracto del abstracto" no es más que el abstracto como objeto pensado. La intencionalidad del abstracto, como conversión al fantasma, es una confluencia de facultades, pues el fantasma, en tanto que término intencional no es inteligible. Si el abstracto no guardara implícita una diferencia, la conversión al fantasma no sería posible. Pero la mostración sensible de diferencias no es su intelección. La razón es una prosecución operativa de la inteligencia, no una confluencia de facultades, que, de acuerdo con la pugna de la presencia mental, explicita lo más abstracto del abstracto, es decir, aquello –una diferencia implícita– sin lo que la conversión al fantasma es imposible. La explicitación conceptual "toma el relevo" de la conversión al fantasma. Si no se tiene en cuenta ese relevo, el concepto se confunde con el abstracto. Recuérdese lo dicho en el tomo segundo sobre la conversión al fantasma.

Para precisar un poco más la cuestión, conviene decir que el abstracto no se discierne de la diferencia o que no *es distinto* de ella. Asimismo se ha de señalar que la pluralidad de abstractos (el abstracto "perro" se distingue del abstracto "gato") no se confunde con esa diferencia (aunque es imposible sin ella): no sería correcto admitir que esa pluralidad sea un abstracto distinto de los que hay. Si la pluralidad de abstractos no equivale a lo que llamo diferencia implícita (la cual es primaria), la pluralidad de abstractos se muestra como la insuficiencia de este nivel operativo en orden a la capacidad de pensar, que se declara en el modo de la generalización.

Si el abstracto no equivaliera a la diferencia que guarda implícita, el valor articulante de la presencia mental sería constituyente (o bien, el fantasma sería elevado por completo a la intelección, y se suprimiría la sensibilidad. Pero esa elevación sólo acontece en la circunferencia pensada, como se dijo en el tomo segundo). Asimismo, sin dicha equivalencia la versión intencional de la idea general sobre el abstracto no podría ser particular, y la distinción de abstractos sería negativa (por lo menos, en sentido platónico), o bien los abstractos enteros serían *casos*[3]. Las tesis

3. El caso, la determinación segunda, no se ajusta a la diferencia implícita del abstracto, aunque es imposible sin ella. El contenido del caso (noción de *mononota*) es parcial, y su valor

mantenidas sobre la prosecución generalizante proporcionan un indicio acerca de tal diferencia (son compatibles con ella): sólo un indicio, pues, aunque las ideas generales son imposibles sin la diferencia implícita, las determinaciones segundas no coinciden con ella, y por eso se dicen particulares. De ahí que la prosecución generalizante no baste como declaración de insuficiencia de la abstracción, pues se sigue de la diferencia entre abstractos y deja implícita la diferencia que cada uno guarda.

Si la primera explicitación racional es el concepto, lo será de una diferencia, la cual es explicitada entonces como entera en muchos (*unum in multis*). Si la prosecución generalizante es inferior a la racional, las ideas generales se obtendrán sin esperar a la explicitación de diferencia, y ambas declaraciones de insuficiencia tendrán distinto alcance[4].

La pluralidad de abstractos es imposible sin la diferencia de cada uno, pues por ella los abstractos difieren entre sí. En la generalización aquélla se declara mientras ésta se sigue guardando implícita. Al explicitar la diferencia, la pluralidad de abstractos no desaparece; todo lo contrario, se ajusta mejor, pues el concepto objetivo versa intencionalmente sobre ella, y se ejerce entonces una operación unificante. Insisto: el valor analítico de la determinación segunda es de carácter parcial, porque no es explicitante de la diferencia entera. Además, la explicitación no es asunto lógico.

La diferencia implícita puede llamarse *intraobjetiva* (en atención a la determinación segunda). Sin embargo, si el objeto abstracto no es autorrespectivo, tampoco la diferencia que guarda es conocida como él mismo (esto quiere decir que es implícita); intraobjetivo no significa "lo que es visto dentro del objeto", pues el objeto no es un envolvente (sino lo abierto). Tampoco explicitar es sacar de dentro. La presencia como articulación guarda implícita la diferencia; aquí su carácter de límite no es abandonado. Por consiguiente, más que pretender *grabar* la diferencia en el objeto, conviene enfocar la cuestión al revés: la diferencia no es *lo*

general es una regla (no un contenido). Separado de la regla, el caso es tautológico: un *positum* arbitrario que anula la intencionalidad y la causalidad (el singular nominalista).

4. Si a la diferencia de notas en tanto que guardada implícita en el abstracto la llamo diferencia implícita, a la diferencia explícita la llamaré diferencia *interna* o *intrínseca*; esa diferencia es real, no intencional: una causa formal. Ahora bien, como veremos en el apartado 2A de esta Lección, no siempre la diferencia intrínseca se guarda implícita en el abstracto: ocurren causas formales que, por exclusivamente concausales con la materia, no son capaces de emitir especie impresa. Pues bien, en rigor son estas diferencias intrínsecas, a las que llamaré *taleidades*, las que se explicitan conceptualmente.

*mismo* que el objeto, sino el objeto *lo mismo* –intencionalmente– que la diferencia: por eso la guarda implícita ("lo mismo" describe el objeto abstracto). Encontrar la diferencia, es decir, explicitarla, no es lo mismo que objeto alguno, sino la diferencia que he llamado intrínseca. La explicitación es la pugna de la prioridad de la presencia con la diferencia intrínseca en tanto que no es lo mismo que el objeto[5].

Según las observaciones anteriores, la diferencia implícita no se conoce al abstraer. Si el abstracto no fuera lo mismo, resolutivamente, que tal diferencia, no objetivarla en su nivel equivaldría a conculcar el axioma de la conmensuración. Por consiguiente, la diferencia implícita justifica declarar la insuficiencia del abstracto en orden al conocimiento de la realidad, y no en orden al conocimiento del abstracto mismo. Con otras palabras, la explicitación declara la insuficiencia del abstracto en orden al conocimiento de la diferencia en tanto que diferencia. Como se ha dicho, el conocimiento del abstracto no es constituyente; paralelamente, tampoco explicitar la diferencia del abstracto es un desarrollo autorrespectivo, o reflexivo; sin embargo, no por eso es intencional: no obtiene objeto alguno, sino que encuentra la índole real de la diferencia como principio concausal.

### A. *Refutación de la* physis *presocrática*

Como vimos en el tomo segundo, la interpretación constituyente de la presencia mental da lugar a la noción presocrática de *physis*. La crítica de esta noción llevada a cabo por Aristóteles, se cifra en la heurística de la diversidad de los sentidos causales. También es oportuno señalar que Aristóteles atribuye a Sócrates el hallazgo del universal (*kathólou*), y que lo asimila con frecuencia al principio formal. De acuerdo con el planteamiento del presente *Curso de teoría del conocimiento*, se propone lo siguiente: la refutación de la *physis* presocrática estriba en la prosecución racional, cuyo primer explícito es el concepto universal, la noción de *unum in multis*. Por su parte, la noción de diferencia implícita es el estricto correlato del carácter no constituyente de la operación de abstraer.

5. En el explícito conceptual *unum in multis*, los muchos no son una pluralidad de abstractos ni partes de un todo, ni tampoco casos. La explicitación no se confunde con la conversión al fantasma, y su primera fase, la conceptual, es por completo ajena a ella, como se dijo en la nota anterior.

De acuerdo con ella se refuta la confusión de la presencia mental con la *physis*: mantener la noción de diferencia implícita es el modo de rechazar dicha confusión.

La expresión "lo mismo de (o que) la diferencia" describe el abstracto ("lo mismo" es una descripción del objeto) atendiendo a la ausencia de constitución (pero no de diferencia, la cual por eso es implícita). La presencia mental (el *haber*) se describe como *diferencia pura* (del poseer respecto del constituir), y el objeto, como *lo supuesto*, equivale a *lo exento* (*lo exento* equivale a *lo que hay*: *hay lo mismo* –que hay–; *hay* equivale a *lo mismo*). La explicitación "uno en muchos" es la expresión de una pugna de la presencia con la diferencia en tanto que "constitutiva", es decir, en tanto que causa real[6]. "*Hay*-en muchos" es una expresión incorrecta sin más, pues sólo *hay* en presencia, y presencia de ningún modo equivale a *muchos*. Con otras palabras, *uno en muchos* es la constitución que se declara explícitamente al no ser constituyente la presencia mental. Tal declaración es la operación de concebir. Y como ningún objeto es constituido, la constitución *unum in multis* es cuestión de concausalidad: concurso de prioridades físicas, con las que pugna la prioridad de la presencia mental. Ahora bien, esa pugna admite compensación objetiva (en el concepto no se da una sola compensación). En la compensación de la pugna la prioridad de la presencia se conmensura con ya-hay (*ya* describe el objeto); en la compensación de la pugna conceptual los muchos en que el uno son simultáneos (*ya* los hay): es el universal lógico. Pero el universal real no es según el *ya*: las prioridades causales carecen de *ya*; el *uno-en muchos-no simultáneos* no lo hay, no es objeto.

El explícito conceptual *uno en muchos* indica que la diferencia implícita es explicitable, aunque esa explicitación sea sólo una fase para elcanzarla (el abstracto no es la guarda definitiva de lo implícito), y que, sin la explicitación, la diferencia es en el nivel inteligible una conjetura (no es objetivable)[7].

6. Con todo, la noción de "constitución", que se suele emplear al hablar del hilemorfismo, tampoco es apropiada. La diferencia explícita no es parte de una constitución. Ninguna concausalidad es propiamente constituida, ni las causas son constitutivas. Aquí se emplea la expresión sólo para distinguir lo físico de la posesión del objeto.

7. Si la pugna explicitante se compensa, repito, en lugar del *uno en muchos*, explícito como concausalidad, se obtiene el universal lógico. Al convertirse el concepto objetivo sobre la generalización, se unifican ambas líneas prosecutivas mediante una nueva operación, cuyo objeto ya no es mera conjetura sobre intencionalidades abstractas, sino hipótesis –matemática– sobre lo real (logos). De esta manera se objetiva una noción que no versa sobre la confluencia de facultades propia de la intencionalidad abstractiva. En esto radica la pureza objetiva de las nociones

Por su parte, el paso del implícito al explícito no es unilateralmente objetivo: es un "paso" discontinuo, o dos operaciones distintas, no de un objeto a otro (lo que se podría interpretar como paso de potencia a acto, y conculcaría el axioma de la jerarquía, por ser un modo de lo que llamo "tirar la escalera"). Es más: como la operación que explicita la diferencia pugna con prioridades físicas, el explícito no es un objeto (el objeto lo hay al compensar la pugna). Además, la pugna de la operación explicitante sólo es posible desde el hábito, de modo que el paso de implícito a explícito no es tampoco de operación a operación (sino de hábito a operación que pugna. Así se evita una incorrecta interpretación de la explicitación).

Por consiguiente, es oportuno recordar que la inteligencia no ejercería la operación explicitante si no fuera perfeccionada por el hábito abstractivo, el cual manifiesta la presencia mental como verbo, o sea, como articulación temporal (en presencia). Pues bien, la *physis* presocrática es la atribución al verbo de valor constituyente fundamental. En la crisis de la *physis* presocrática se registra la dificultad inherente a dicha atribución. Entendido como fundamento, el verbo ha de asistir al nombre (al abstracto). Sin embargo, los abstractos son plurales y la presencia mental es una sola o, mejor, unicidad. El *ápeiron* de Anaximandro es un intento extremoso de resolver esta dificultad. Pero la noción de *ápeiron* no toma en cuenta la diferencia implícita, sino tan sólo la pluralidad de abstractos (éstos difieren entre sí) y admite que el pretendido valor constituyente de la presencia mental se confiere a los distintos abstractos en la forma de un reparto. Esta solución conculca el axioma de la conmensuración (que rige en tanto que la presencia se confiere. El *ápeiron* se ajusta sólo si se entiende como idea general, y se deja de lado su heredada sugerencia verbal). La solución estriba en la pugna aludida, cuyo indicio está precisamente en la dificultad de conferir la unicidad de la presencia mental articulante no sólo a la pluralidad de los abstractos, sino a la diferencia por la que cada uno es distinto de los demás, sin articularla como *lo mismo*, es decir, manteniéndola como tal diferencia.

Pero es que, además, la presencia mental *se confiere* a cada uno de los abstractos antes de su manifestación habitual, o sea, como operación, pero no constituyéndolos, sino eximiéndolos: sólo de esa manera la diferencia

matemáticas. Asimismo, el concepto objetivo versa sobre el abstracto, apropiándoselo según la universalidad lógica. Dicha apropiación no es de la diferencia implícita, pues en la compensación la insuficiencia resolutiva de la presencia mental no es manifiesta.

es guardada implícita como lo mismo y en presencia o articulación temporal. *Conferir* equivale a *eximir* (de ser diferencia explícita o real, no intencional). Ahora bien, la manifestación habitual de la presencia como verbo no se confiere a la pluralidad de los abstractos diferentes entre sí (refutación de la *physis* presocrática), pues los abstractos no se conmensuran con ningún hábito; conferir el hábito a los abstractos sería superfluo e imposible. El hábito manifiesta que la presencia no es objeto alguno, o bien que no existe operación que la objetive (desde luego, si la presencia fuera constituyente, sería objetivable). En suma, el carácter no constituyente de la presencia mental y su manifestación habitual son solidarios. Si el conocimiento humano constara solamente de objetos, no existiría el conocimiento habitual; si consta de operaciones, los hábitos las manifiestan. La pluralidad de abstractos es imposible sin la diferencia implícita, cuya explicitación no es unificación de la pluralidad de abstractos; con todo, sin esa diferencia habría un sólo objeto abstracto (es la versión parmenídea de la solución).

La presencia mental no es un objeto; la diferencia sólo es objeto en tanto que implícita, pero precisamente entonces es explicitable en una pugna ulterior. Por eso, la explicitación requiere hábitos y, desde ellos, nuevas operaciones que pugnan con la concausalidad. El paso de lo implícito a lo explícito no es unilateralmente objetivo (ni de potencia a acto), sino *de hábito a operación* (por así decirlo, compromete a la presencia mental). Lo señalado acerca del valor no objetivo de la manifestación habitual indica que la presencia mental, que no pugna con la diferencia implícita, sí pugna, al ser manifestada, con la explicitación de diferencia como concausal: *uno en muchos*. En el *uno en muchos* no se confiere la presencia a los muchos[8].

8. En rigor, el carácter de implícita de la diferencia no es conocido en el abstracto (pues el abstracto es *lo mismo*), por ser debido a la insuficiencia de la presencia mental en la abstracción. El hábito abstractivo conoce el límite mental, es decir, el insuficiente alcance resolutivo de la presencia, y permite superarlo en la operación ulterior, aunque sin abandonarlo del todo, pues el límite es la presencia mental, la operación. Al manifestar la insuficiencia de la abstracción, el hábito abstractivo manifiesta el implícito que guarda el abstracto. El *implícito manifiesto* es la diferencia en tanto que causa formal. La explicitación conceptual como primera *declaración* de la insuficiencia del abstracto, encuentra ante todo la concausalidad de la causa formal y material (hilemórfica) como *unum in multis*: la diferencia es causa, entera, en muchos, cuya causa es otra, la material. Además, si no se detiene la explicitación, si no se compensa la pugna, se encuentra también la concausalidad *ergohilemórfica* cinética: el movimiento transitivo, por el cual los muchos no son simultáneos o coactuales. Con todo, dicha explicitación de la diferencia no llega todavía a explicitar las concausalidades que corresponden a la causa formal que el abstracto guarda implícita. Dicha explicitación es la judicativa. Por tanto, las causas hilemórfica y cinéticamente concausales

En el nivel de la operación abstractiva, la presencia mental es la articulación del tiempo, que no pertenece a él (no es constituyente), y, como digo, se manifiesta como verbo. Por tanto, *lo mismo* de la diferencia implícita es el tiempo aunado o articulado (*lo vasto*)[9]. En tanto que la presencia se describe como articulación, el tiempo *ya* está articulado; en tanto que ya articulado, el tiempo guarda implícita una diferencia. La primera explicitación de causas formales es la noción de *uno en muchos* no coactuales[10]. La presencia mental pugna con el explícito; por tanto, ésta es la heurística de principios a los que no conviene la descripción de *ya*. Estos principios son causas físicas entre sí (*ad invicem*): son concausalidades.

En resumen, "*en*" como presencia mental es imprescindible para que se *dé* el objeto. Pero no forma parte del objeto, sino que se oculta. Por consiguiente, *el objeto no es autorreferente*. Insisto: la presencia mental, imprescindible para el objeto, no forma parte de él; precisamente por esto, el objeto está supuesto y no es autorreferente ni tautológico. La intencionalidad excluye la reflexión. A su vez, la articulación del tiempo es el objeto incoativo. Además, como límite mental la presencia no es plenamente resolutiva (inmediatamente abierto no significa absolutamente abierto). Y puesto que la objetividad no es una autorreferencia, guarda implícita una diferencia, lo cual es lo propio del abstracto, y permite una doble prosecución operativa. Ahora no nos enfrentamos con el problema

son otras, como se indicó en la nota 4. En suma, las causas formales guardadas implícitas en el abstracto son manifiestas como diferencias intrínsecas en el hábito abstractivo; pero como la operación que sigue a este hábito (la de concebir) no llega a explicitar las concausalidades que corresponden a esas causas formales, éstas ceden el paso a otras de inferior rango y previas: las taleidades.

9. La abstracción guarda implícita a la diferencia (y así la exime de ser diferencia como causa), pero no guarda implícitas las causas cuya causalidad no estriba en ser diferencia. Eximir a la causa formal de ser causa es poseer un objeto que es *lo mismo* que esa diferencia al guardarla implícita. Por eso se habla de articulación del tiempo.

10. El conocimiento se suele comparar con la luz. La luz física es algo así como la anulación de la distancia: entre el foco y lo iluminado se anula el espacio físico que media (en tanto que se ve). Sin embargo, no parece que la luz sea capaz de vencer el tiempo. La luz "pone" justo a la vista lo que está lejos, pero no hace que lo iluminado sea contemporáneo con el iluminar. Esto corresponde a la operación de ver y, más propiamente, a la presencia mental. Si existiera una completa superación física del espacio y del tiempo, existiría la actualidad física. Pero la actualidad sólo es mental. La presencia mental no sólo supera la diversidad espacial –esto ya se logra con el sentido de la vista–, sino que posee actualmente la diversidad temporal: es su articulación. Pero la presencia es cognoscitiva, no física. *No existe presencia física* en sentido temporal. La presencia articulante está fuera del tiempo. Paralelamente, la explicitación *uno en muchos* no comporta la simultaneidad de los muchos.

de cómo hay muchos abstractos, el cual abre la vía de la prosecución generalizante, que declara la insuficiencia de la abstracción en orden a la inteligencia (la inteligencia piensa siempre más de un abstracto), sino con *el problema de la razón de la diferencia implícita*: lo que equivale a explicitar la diferencia como causa en concausalidad[11]. La heurística causal es el conocimiento propiamente racional en tanto que averiguación de la razón de la diferencia implícita en los abstractos como objetos inteligibles de la operación incoativa.

### B. *La distinción entre razón y sensibilidad*

Antes de exponer la solución de este problema, es decir, de proseguir la abstracción según la heurística racional, es preciso señalar que sería vano el intento de encontrar la razón de la diferencia implícita en los elementos de la fórmula que describe la operación intelectual: "en-el objeto", o sea, presumir que esa razón se halla en el *en* –la presencia mental–, o en el objeto, o bien en el sentido conjunto de la fórmula. Veámoslo.

1º En la objetividad abstracta misma no puede encontrarse la razón de su diferencia (de notas): el tiempo articulado (no menos que el espacio) es lo vasto, que, como guarda implícita la diferencia, mal puede ser su razón de ser. Para que el tiempo articulado (o el espacio) fueran, al menos eventualmente, la razón de tal diversidad, tendrían que ser previos a ella, y esto no ocurre en ningún sentido (algunos –Kant, por ejemplo– admiten la aprioridad de espacio y tiempo; pero es una equivocación, pues no *hay* espacio ni tiempo más que como cierta unificación de objetos sentidos o pensados, y de ninguna manera son previos a la diversidad objetiva).

11. En el fondo, se trata de resolver el problema de la diversidad objetiva, desencadenante, por lo demás, de la filosofía, y señal del limitado alcance resolutivo de la presencia mental. Hay diversos abstractos porque, a su vez, los abstractos que hay guardan implícita, como *lo mismo*, una diversidad. El problema de la razón de la diversidad implícita no se resuelve sin "salir" de la presencia mental, sin superar su carácter de límite, sin abandonar la unicidad, la actualidad, la mismidad. La mismidad de la presencia mental se revela como límite sobre todo para conocer la identidad real.

Por su parte, las ideas generales no guardan diferencias de notas, y también son posteriores a las determinaciones abstractas.

2º Justamente la diferencia se guarda implícita porque el alcance resolutivo de la presencia mental es limitado, es decir, porque al articular el tiempo no resuelve el problema de lo interno de la diferencia (sino que la guarda implícita), y por eso cabe declarar la insuficiencia de la abstracción en orden a la realidad. Obviamente, que la diferencia se guarde implícita porque la presencia sea el límite, no equivale a que la presencia sea la razón de la diferencia. Paralelamente, la pluralidad de las operaciones intelectuales también es incompatible con que la presencia mental sea razón de la diferencia de notas; de serlo, la esclarecería de suyo, y no tendría sentido hablar de implícitos ni de *mononotas*, pues la intelección culminaría en la abstracción.

3º Tampoco el sentido conjunto de la expresión "en-el objeto" puede ser la razón o explicitación de la diversidad de notas implícita en el objeto abstracto; sólo puede ser la "razón" de que el objeto excluya la tautología (mismidad no es autorreferencia, insisto, sino escueta intencionalidad) y, por tanto, de que la diferencia se guarde implícita en tanto que intencional: como lo mismo que el abstracto, no que la diferencia (*lo mismo* no es *lo mismo* que lo mismo, sino el objeto mismo sin más). "En-el objeto" es una conmensuración que obviamente no es la identidad, y no puede ser la razón de la diferencia de uno de sus miembros (el otro de los cuales es la mismidad de la presencia mental). Sólo en tanto que implícita puede una diferencia ser lo mismo; pues, si se explicita, la diferencia no es lo mismo, sino la razón de lo diverso. Por tanto, la intencionalidad sólo es posible si se guarda implícita la diferencia, es decir, si el acto intelectual es limitado en su alcance resolutivo de diferencias: objetiva la diferencia sin resolverla. Por eso se habla de problema irresuelto, o de insuficiencia, de los abstractos. La fórmula mencionada es la fórmula de la intencionalidad, la cual no es la razón de la diferencia explícita.

Todavía podríamos presumir que la razón de la diversidad objetiva implícita se encuentra en el nivel sensible o que aunar el tiempo es simplemente aunar objetos sensibles. Para discutir esta eventualidad hemos de averiguar el sentido de la expresión "en-el objeto" en este nivel.

Para entender el sentir como un tipo peculiar de *en*, se ha de renunciar, por el momento, a su interpretación científica; las tesis científicas sobre la intervención del cuerpo humano en el sentir se refieren al cuerpo objetivado. Y si consideramos el cuerpo propio sólo en cuanto que objeto,

perdemos el sentido primario del acto perceptivo, ya que si antes no se ha abierto sensiblemente la objetividad, no cabe considerar el cuerpo humano como objeto percibido. Un cuerpo sólo objetivo –sólo en tanto que objeto– no sería cuerpo humano (y ni siquiera cuerpo animal, es decir, capaz de sentir).

La consideración del cuerpo como objeto no es la consideración del cuerpo como "instrumento" del sentir en tanto que operación según la fórmula "*en*-el objeto". Esta consideración es filosóficamente previa a cualquier otra. La interpretación objetiva del cuerpo es legítima, pero nunca alcanzará el vivir sensible en tanto que un sentido del *en*.

La diferencia entre el objeto de la sensación y la sensación no se puede formular como si se tratara de dos objetos: lo viviente de la sensación no es un objeto, sino un sentido del *en*. Sobre el tema, Merleau-Ponty ofrece algunas descripciones todavía válidas (por lo demás ya conocidas por la filosofía clásica). De acuerdo con ellas, intentaré precisar este sentido peculiar del *en*. Nótese, sin embargo, que la consideración del *en* sensible por comparación con la presencia mental no invalida el axioma de niveles. Esta comparación sólo apunta a decidir si la diferencia implícita de los objetos abstractos tiene su razón de ser en el conocimiento sensible.

1.º Ante todo, el sentir se caracteriza por corresponderse con objetividades variables. Dicho de otra manera, todo sentir es perspectivizante y somete la objetividad a una particularidad no fija. Lo característico del *en* como sentir es su referencia plural o mudable, no estrictamente única. Esto no comporta que el *en* sea una parte de lo sentido, sino que él mismo es plural, y que no se puede sentar una consideración general de la perspectiva sensible. Entender la percepción en "tercera persona" es una idea desajustada, por general. En este nivel la objetividad se da sin que tenga sentido la noción de un punto de vista sensible constante ni único[12], ni, paralelamente, tampoco una objetividad percibida inmutable o intemporal. La intencionalidad sensible es relativa, y posee determinados caracteres que no son iguales para todas las "regiones" de la sensibilidad. Si atendemos, por ejemplo, al campo de la intencionalidad visual, es claro que las sensaciones de la visión no pueden, sin cambios de la situación del cuerpo mismo, presentar enteramente (a la vez) lo visible: situados frente a una esfera en una posición, veríamos una semiesfera, quedando la otra

12. La noción kantiana de yo empírico concede demasiado. También Merleau-Ponty deja de atenerse a la descripción que él mismo propone.

oculta; para verla es necesario adoptar otra posición; en ningún caso se pueden contemplar las dos semiesferas simultáneamente.

Al perspectivismo de la intencionalidad visual corresponde una parcialidad peculiar. En el campo de las sensaciones auditivas la parcialidad es de otro tipo, etc. No insistiré aquí en el estudio diferencial de las sensaciones. Basta recalcar que cualquier intencionalidad sensible es parcial y variable.

2.º También es característico de este nivel de la intencionalidad que en él no caben objetos simples; la intencionalidad sensible siempre es compleja, y, en este sentido, inacabada. La idea de un elemento puro de la sensación es inválida. El objeto sensible más sencillo resulta ya complejo[13].

Por lo demás, todos los sistemas sensitivos están coordinados, de manera que no hay tampoco sensaciones puras. Así pues, no se puede decir que *haya* objetos sensibles definitivos o terminados. La objetivación sensible es relativa, compleja e inacabada.

3.º Otra característica de la intencionalidad que se obtiene con intervención corpórea podría describirse diciendo que "está comprometida" en tanto que la referencia intencional de los objetos sensibles no puede detenerse o fijarse. Dicho de otro modo, como no se da objeto sensible estable, la sensación acompaña al flujo del complejo que objetiva (se ve, se posee lo visto y se sigue viendo). El acompañar no es un sumirse. Estar comprometido acompañando sin sumirse es lo peculiar del vivir según el sentir (una cierta detención se establece en la sensibilidad interna, la cual hace posible el control del comportamiento; aún así el sentir interno no deja de estar comprometido).

4.º El perspectivismo inseparable de la sensibilidad culmina en esta nota: la objetividad sentida está constantemente siendo superada. En esa medida, una intencionalidad detenida es imposible en este nivel (por ejemplo, ver una quietud absoluta desde una completa quietud vital). La percepción sensible es un *en* que no se detiene porque tampoco se mantiene o sostiene. Sensiblemente no se puede superar el carácter relativo de la apertura; pero, a cambio, siempre se supera cualquier perspectiva. Se trata de una relatividad que se desrelativiza recayendo en la relatividad.

13. Con otras palabras, no caben mononotas sensibles. La generalización es exclusivamente intelectual. La descalificación del conocimiento sensible en el racionalismo se debe a la preferencia por el análisis generalizante. El llamado empirismo no pasa de ser una confusión entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual reducido a combinatoria de ideas simples.

La percepción tiene, pues, un carácter semi-dado, que siempre está siendo traspasado y nunca acaba de serlo. Es, por decirlo así, como un intento de trascender hacia la presencia incapaz de superar lo peculiar de su propio *en* para llegar al *en* mental. Por tanto, la percepción alude tácitamente a la presencia por ser siempre incompleta en términos de presencia. Con todo, ello no es una frustración, porque el conocimiento sensible no se sostiene sin aludir a lo que le falta. Nuestra perspectiva sensible está dirigida, prefigura la siguiente[14]. Cualquier perspectiva es, intencionalmente, punto de llegada que, a la vez, está abriendo otra perspectiva sin detenerse (sólo con estas condiciones, que afectan también al tacto, puede llamarse inmediación a la perspectiva).

De este modo se entiende el carácter vital de la intencionalidad sensible. Estar *en*, sintiendo, es *estar saliendo continuamente de cualquier situación y no superar el estar en una situación*. Por esta razón, el *en* no hace del cuerpo que siente algo intramundano, pero sí significa una *in*serción corpórea en adelantamiento. El sentido de este adelantar es el que hemos descrito como perspectivismo e inagotable superabilidad (un proseguir más allá no constante), distinto de la presencia mental.

Lo único que le puede sobrevenir a la sensibilidad así descrita, es que termine o se interrumpa como vivir: que sobrevenga la enfermedad o la muerte (o el sueño). Pero desde el *en* sensible no hay una última sensación, no hay un último objeto. La vida sensible esboza una referencia interminada a la presencia: tal no terminación no impide la fijación atencional (la fijación de la atención aprovecha lo que la vida sensible humana tiene de incorruptible).

En cualquier caso, el cometido de esta descripción es averiguar si el *en* del conocimiento sensible da razón de la multiplicidad objetiva. Y no la da, puesto que es inseparable de ella. En orden a la pluralidad objetiva, la sensibilidad no termina, o termina en lo indefinido (o bien cesa). Un desentrañamiento de la pluralidad objetiva misma no es asequible desde este nivel de la intencionalidad. Si se intentara, ante la sensibilidad se abriría la nada (cuando se pretende *adelantar* las posibilidades perceptivas aparece la angustia). La articulación presencial del tiempo no corresponde

14. Aludir y prefigurar no confieren a la perspectiva perceptiva valor de signo (en vez del signo, hay que admitir el sensible *per accidens*). El signo se asienta en lo sensible, pero va dirigido fuera de lo sensible, y es lingüístico. Hay que evitar introducir el logicismo en lo sensible (sin perjucio de las reglas imaginadas). Lo más que puede decirse es que, por lo común, un percepto cumple expectativas imaginadas.

al conocimiento sensible. En consecuencia, por más que el contenido del abstracto sea obtenido por iluminación de la sensibilidad y esté convertido al fantasma, la razón de la diferencia no se halla en el nivel del sentir justo porque es una diferencia implícita en presencia, o sea, en otro nivel objetivo.

En definitiva, la razón de la diferencia implícita no se encuentra en ninguno de los miembros de la expresión "en-el objeto", tampoco cuando se trata de la intencionalidad correspondiente al "en" inferior a la presencia mental. Debe tenerse en cuenta, además, que las causas formales explícitas en el concepto no emiten especie impresa (véase la nota 4).

### C. *La diversidad de los abstractos*

Examinado el valor sensible de la expresión "en-el objeto", insistiré en la cuestión de la diversidad objetiva abstracta, destacando distintas facetas suyas, que permiten resaltar cómo a partir de ella se pasa al conocimiento de la realidad física extramental, es decir, a la concausalidad, en tanto que solución de lo que vengo llamando problema de la diferencia implícita, es decir, del problema que plantea la incoación abstracta del conocimiento intelectual humano[15].

1º La pluralidad de los objetos abstractos muestra su *diversidad*. Desde luego, no basta entenderla como mero conjunto de casos clasificables, puesto que comporta las diferencias implícitas de cada objeto. "Gato" y "perro" son distintos; no se trata de una diferencia sólo numérica, sino de contenido. Un objeto abstracto es distinto de otro no sólo por conmensurarse con operaciones distintas, sino porque ambos guardan entre sí distinciones de notas: ningún abstracto es simple. Con todo, esa diferencia es implícita en cada abstracto; la diferencia implícita plantea el

15. Al final del tomo segundo de este Curso, he indicado que la solución de este problema se corresponde con el desarrollo histórico de la filosofía. Con la tematización del fundamento desde la operación abstractiva comienza la sabiduría filosófica de los presocráticos. La crisis de esta fase, centrada en la noción de *physis*, se debe precisamente a la aporía planteada por la diversidad objetiva del nivel abstracto del pensamiento humano, que es el incoativo. En el tomo tercero discuto el intento de prosecución apoyado ante todo en las ideas generales. En este último tomo abordo la prosecución racional, cuya unificación con la generalizante no ha sido bien lograda por la filosofía tradicional ni por la moderna, ante todo, porque se ha pretendido de ordinario una culminación prematura de la heurística racional.

problema de la devolución del abstracto a la realidad. Solucionar ese problema equivale a explicitar la diferencia como causa formal.

2º La pluralidad de abstractos significa también *insuficiencia* de cada uno como objeto distinto. Aunque "perro" sea distinto de "gato", no se puede decir que cada uno de ellos sea suficientemente distinto. Esto se muestra en que, de una parte, los objetos abstractos no están enteramente aislados; al menos cabe declarar que coinciden en mononotas (comunes o generales).

Ahora bien, la insuficiencia se muestra, de otra parte, en que los objetos abstractos se refieren o apuntan a lo caduco, es decir, sus términos intencionales pueden estar ausentes sin que por esto desaparezcan, como objetos, de nuestro campo cognoscitivo: sin que dejemos de pensar en ellos. Esto sería sumamente problemático si no se admitiera que el concepto toma el relevo de la conversión al fantasma[16].

3º La multiplicidad de abstractos no se da como *ilimitada*. ¿Qué podría querer decir una multiplicidad objetiva ilimitada? ¿Querría decir que tal multiplicidad constituye un infinito? Desde un punto de vista numérico la noción de infinito no es aquí pertinente, pues la multiplicidad objetiva abstracta no es de carácter matemático (el infinito matemático no es una noción abstracta). Además, siempre es posible conocer nuevos abstractos.

Sostener que tal multiplicidad objetiva es ilimitada sería admitir que sólo hay multiplicidad objetiva, es decir, que fuera de ella no hay nada. Lo cual no significaría, sin embargo, que la multiplicidad fuese una totalidad que hiciera desaparecer a la diversidad, ni tampoco una objetividad genérica; su carácter ilimitado equivaldría más bien a que la multiplicidad objetiva se bastaría a sí misma, a que estuviese dada al margen de cualquier otra instancia (excluyendo así la causalidad física), o bien, a que la multiplicidad objetiva se diera *en sí*. Pero esto es imposible; por lo pronto, en la medida en que contradice la caducidad del término intencional. En rigor, la tesis según la cual la multiplicidad objetiva *no es ilimitada* se justifica con la presencia mental entendida como "en", la cual

16. Por su parte, esta caducidad de los términos intencionales de los abstractos contribuye a precisar el sentido de la pregunta tomista acerca del conocimiento intelectual de lo material y mudable. Esa cuestión no tiene nada que ver con la conversión al fantasma.

invalida por completo la idea de *en sí*. Por lo demás, la presencia mental, el *en* mental, es el límite mental[17].

En suma, ilimitado significa exclusión de toda razón (o suficiencia sin razón). La autonomía que de ahí resulta se puede expresar de la siguiente manera: los objetos múltiples se ponen en sí. Pero, como digo, esto es falso sin más[18]. En definitiva, la multiplicidad objetiva no puede ser ilimitada porque su razón no puede darse en el mismo plano de los objetos, es decir, en cuanto que es imposible que alguno de los abstractos sea la razón de los demás o de la diferencia que guarda implícita. La solución del problema de la razón de la diferencia no está en el plano de los diversos objetos, sino fuera de él; y tampoco está en la presencia mental, pero se encuentra al manifestar la presencia según el hábito, pues entonces pugna con prioridades reales inferiores a ella: ante todo, diversas, no únicas, si bien concurriendo entre sí (concausalidades). De este modo, la cuestión de la diversidad objetiva lleva a una instancia que ha de ser extramental: la causalidad física.

Así pues, la razón de la diferencia implícita, es de orden causal. Repito: las causas que desde cualquiera de los abstractos se han de explicitar no pueden estar en el plano de los objetos, ni pueden ser la presencia del objeto, es decir, la operación. Por tanto, son exteriores a la fórmula "estar-en-el objeto". Para resolver la dificultad que plantea este "alejamiento" de la concausalidad conviene insistir en que no cabe que la causa sea única; si lo fuera, la diversidad de los objetos abstractos sería interna a esa causa, lo cual es absurdo porque comporta la idea de que la multiplicidad objetiva es en sí. Lo causal está "alejado" de la presencia mental justo por su diversidad explícita. De ahí también, la pugna de la presencia mental con la concausalidad.

17. Lo ilimitado de la multiplicidad objetiva sería incompatible con su conocimiento. Si lo objetivo en su diversidad y multiplicidad fuera *en sí*, el *haber* objetos sería un carácter propio de los objetos. Ahora bien, el haber es una designación del *en* mental y no es propio de los objetos. La presencia mental no es un *en sí* intrínseco al objeto. No se puede suponer como real la objetividad misma; si lo advertimos, nos encontramos con que ser *en* sí (o *haber* en sí) no tiene sentido ninguno.

18. "Falso" significa afirmar sin saber lo que se afirma. El sentido del afirmar es, como se verá posteriormente, la explicitación de la diferencia implícita en el abstracto según la distribución (categorial) de la concausalidad en el juicio. Tal distribución es una explicitación de la pluralidad de los sentidos causales más profunda que la del explícito conceptual (más concausal) y que es la adecuada para las causas formales superiores a las taleidades. La pluralidad de causas en la concausalidad distributiva guarda implícito, a su vez, el fundamento, cuyo análisis es la concausalidad; el conocimiento del fundamento no es afirmativo.

En suma, la diferencia entre objetividad y causalidad es la solución al problema de la diferencia objetiva. Pero, a su vez, la causalidad lo es en tanto que diferencial: diversidad de las causas entre sí. La causa cuyo valor causal es la diferencia es la causa formal. Explicitar la diferencia implícita es encontrar la diferencia como causa: como causa, al cabo, de la diferencia de las causas (y en rigor, como diferencia interna de la causa final). Por eso la llamo *causa analítica*. La diversidad causal se encuentra ya en el primer explícito, el *unum in multis* conceptual, pero es plena en las categorías encontradas en el juicio o afirmación (guardadas implícitas en el concebir). La consideración de la concausalidad plena guarda, a su vez, implícito el fundamento, pues no le corresponde un cumplimiento completo (por ser plural).

## 8. EXPOSICIÓN DE LA DIVERSIDAD CAUSAL EXPLÍCITA EN EL CONCEPTO

Las anteriores observaciones permiten abordar la cuestión de la diversidad causal: diversidad de causas y de concausalidades. Resumiendo, se puede decir que en orden al conocimiento racional han de tenerse en cuenta de entrada las siguientes diferencias.

Una, la incoativa, es la diferencia que cada abstracto guarda implícita. Sin ella no sería pensable ni la pluralidad de abstractos, ni las ideas generales, ni la pluralidad de conceptos, objetivos, ni la explicitación judicativa.

Otra, es la diferencia entre esa diferencia (implícita) y la mera pluralidad de objetos.

En tercer lugar, la diversidad misma de lo causal como explicitación: no sólo una causa, sino distintas causas. Además, dichas causas lo son en concausalidades distintas.

Y, por último, la distinción entre el concepto y el juicio, que acentúa la pluralidad de causas formales.

Estos tipos de diversidad no comportan dispersión: la búsqueda de la causalidad que corresponde a la diferencia implícita –la causa formal– ha de averiguar la compatibilidad propia de la diversidad causal. Ahora bien, esta compatibilidad es muy compleja, por lo que su exposición ha de llevarse a cabo paulatinamente, tanto en lo que respecta a las dos primeras

operaciones racionales como en lo que atañe a los explícitos, es decir, a las diversas concausalidades.

Así aparece el tema de la realidad. Bien entendido que la realidad averiguada en las dos primeras fases de la explicitación de la diferencia formal no es el sentido fundamental de la realidad: la realidad como pluralidad causal es la *analítica* de la realidad como fundamento. A la analítica del fundamento la llamaré *orden predicamental* en atención a las concausalidades más altas, explicitadas en el juicio con la noción de categorías (o predicamentos, si se atiende a su compensación). La analítica causal del fundamento[19] es el orden de lo físico.

De modo sumario puede decirse que al explicitar la pluralidad causal, se entiende un grado de realidad que se suele llamar "*efectividad*" *física*. En una primera aproximación, "efectividad" significa: realidad que principia (o que tiene valor de prioridad), en el modo de influir según la diversidad. Es "efectiva", por ejemplo, una piedra al golpear. El poder de golpear no corresponde a la piedra en cuanto que pensada o como objeto. La multiplicidad objetiva es inefectiva: los objetos pensados no son causas. Se suele decir que los objetos abstractos son *aclaraciones* u ostensión de la realidad; pero no a cargo de ella, ya que "hay objetos" es la patencia de lo intencional *no* "*efectiva*", es decir, no causal; la presentación de los objetos es la exención de la realidad, o sea, ante todo, de causalidad. Según la efectividad de la principiación causal, aparece la aludida diferencia entre el objeto como lo inmediatamente presente y la razón de su diferencia implícita. Y, como digo, en lo causal existe a su vez diferencia o diversidad.

Como el *en* mental no es causa alguna, la pluralidad de las causas es externa a la presencia, la cual pugna, como prioridad, con ella: la causalidad es prioridad física extramental. La diversidad causal se conoce abandonando la presencia mental, el haber. Esto quizá resulte paradójico: ¿tiene sentido considerar una causa al margen de que "haya", es decir, abandonando el plano objetivo? La objetividad en tanto que "la hay", no requiere buscar su razón o explicación. Si se abandona la presencia mental, los objetos no se consideran como *ya* pensados (supuestos, exentos), sino que se conoce su razón fuera del haber, o sea, al margen de que los objetos sean presentados mentalmente. Es decir, se conoce la diferencia no como objeto, sino en el orden causal. Considerar la

19. Tampoco el fundamento es la realidad entera: la persona se distingue del fundamento.

diferencia implícita en los objetos en orden a las causas es considerarla a ella como causa y no a los objetos *en sí* ni en cuanto que presentes. Esta consideración busca traspasar la referencia intencional a lo real (a veces hablo de *devolver* los objetos a la realidad). El traspasar el plano objetivo es un análisis que encuentra lo físicamente real y diverge, por tanto, de la declaración de insuficiencia en atención a la amplitud de la capacidad intelectual. Es asimismo la analítica del sentido extramental de la prioridad real: las causas son la diversidad de la principiación distinta de la mente.

Esto es, pues, lo primero que se conoce de las causas: que son sentidos reales de lo primero, del *prius*; sin prioridad real no cabe hablar de causalidad. Esto es lo que quiere decir que la actualidad pugna con el orden causal: un contraste de prioridades en el que la manifestación de la presencia mental permite el esclarecimiento de las prioridades físicas de las que se distingue o discierne.

Heurísticamente se va de la diversidad objetiva a la diversidad causal (el punto de partida es el objeto); pero, en rigor, el orden causal se explicita precisamente porque con él pugna la prioridad mental manifestada en tanto que el objeto poseído se declara insuficiente. Se apela a la concausalidad desde la diversidad objetiva porque no se encuentra en ella misma, ni en la presencia, la razón de su diversidad. La búsqueda de lo causal es una indagación que parte de sentar que, en cuanto que presente, el objeto guarda implícita la diferencia como valor causal (diferencia intrínseca o interna). La inversa dice que lo causal no es presente como el objeto, pero tampoco lo causa: el objeto "depende" exclusivamente de la presencia mental. La indagación que averigua las concausalidades se lleva adelante como una pugna, porque es doblemente unilateral: ni la diversidad objetiva depende de las causas (aunque son su razón), ni las causas dependen del objeto. Lo causal lo buscamos como razón de la diversidad implícita por cuanto la presencia la exime de ser causal; a su vez, lo causal se encuentra sin suponerlo; y al no equipararlo con la presencia mental, es decir, en contraste con ella.

En este sentido, desde la pugna de la presencia mental con las causas, se habla de prioridad de ellas o de las causas como prioridades, y no en un sentido necesariamente temporal. Que las causas sean sentidos del *prius* es, simplemente, la exclusión de la reciprocidad en el influjo según el cual se suele hablar de efectividad. Hablo entonces de irreversibilidad causal: las causas son principios "efectivos" que no dependen del objeto para

principiar. En cambio, si pensamos una multiplicidad de objetos abstractos, todos ellos se suponen; en esa multiplicidad no cabe hablar de prioridad ni de causalidad, sino de simultaneidad: la prioridad corresponde ahí a la presencia mental. Por tanto, la consideración supositiva de la pluralidad objetiva es distinta de la consideración explícita de la concausalidad: ésta es un concurso de prioridades sin simultaneidad.

Por eso se sostiene que el conocer la concausalidad es conocer a lo real extramental. Es propio de lo real extramental, ante todo, esta característica: a las causas corresponde un sentido de la prioridad que exige diversidad concurrente, y al que no se llega sin pugna de la anterioridad de la presencia mental con ellas.

En consecuencia, explicitar concausalidades es traspasar el plano objetivo o, si se quiere, devolverlo a la realidad. Dicho de otra manera, la causalidad es un tipo de prioridad que, por su diversidad, no antecede al objeto en tanto que pensado. Según esto, la vía que va de la diversidad objetiva a la diversidad de la prioridad causal es irreversible, porque las causas no son la presencia mental: desde ellas no se puede obtener el objeto (aunque desde el objeto se puede pasar a ellas). La irreversibilidad desde el punto de vista de la prioridad causal se distingue de la irreversibilidad desde el punto de vista de la prioridad del acto de pensar. Ello equivale a decir que la prioridad de la causa no debe ser confundida con el punto de partida de un proceso cognoscitivo: son dos sentidos distintos del *prius*. Lo primero en el orden del conocimiento no es lo primero en el orden real físico. La prioridad causal no es la prioridad cognoscitiva (la causa no conoce). Lo causal es *primum reale*, pero, desde el punto de vista del conocimiento intencional, es aquello que se desconoce. Sin obtener la objetividad no podríamos conocer la realidad como prioridad física, la cual se distingue, no obstante, de la objetividad, pues en el orden de las causas el objeto no se *da*. Paralelamente, no tenemos conocimiento de la causa en el plano de la objetividad, pero tampoco sin él. Buscamos la diversidad de las concausalidades a partir del abstracto, cuyo implícito es la diferencia.

Las anteriores indicaciones sobre la pugna explicitante constituyen una propuesta de solución al problema de la cognoscibilidad de las causas. Algunos filósofos la han negado. De acuerdo con lo que venimos diciendo, si la irreductibilidad de las causas a objetos se alega para sentar la incognoscibilidad de las causas, se incurre en una ignorancia del *status quaestionis*.

Asimismo, al excluir que el conocimiento de la causalidad sea objetivo, abrimos paso a otra consideración: el orden causal predicamental se distingue de la realidad del conocimiento. A su vez, el conocimiento de la causalidad predicamental es una dimensión del conocimiento distinta de aquella con que se conocen otras realidades, entre ellas el conocimiento[20].

En resumen, la propuesta estriba en lo siguiente: el carácter de *prius* que corresponde a las causas se averigua considerando: 1.º La diversidad entre lo objetivo y la prioridad causal. 2.º La diversidad en el orden mismo de la causalidad. La unicidad de la presencia no corresponde a la concausalidad: en el orden causal predicamental no caben dependencias irreversibles (entre las causas), es decir, la prioridad de una sola, porque, en tal caso, el orden causal no admitiría diversidad[21].

El sentido de la diversidad causal no puede ser la derivación de una causa a partir de otra (aunque tampoco puede ser la simultaneidad). Dicho de otra manera: la relación entre los distintos sentidos causales no puede ser causal; un sentido de la causa no es efecto de otro ni tampoco simultáneo. El orden causal en cuanto que diversidad, plantea la cuestión clásica de la concurrencia causal. Todavía no estamos en condiciones de perfilar plenamente su exposición[22].

Con el fin de avanzar en la exposición de este tema sin perder de vista lo hasta aquí logrado, describiré otra vez, brevemente, los diversos planos de la diferencia o diversidad. Inicialmente, la diversidad en el plano objetivo: los abstractos son múltiples o diversos de dos maneras (lo cual es manifiesto en el hábito abstractivo): porque no hay un único objeto abstracto, y porque la razón de esa multiplicidad estriba en que cada

20. La concausalidad predicamental no es categorial en sentido kantiano. El tratamiento kantiano de las nociones de categoría y fenómeno está viciado por no distinguir la pluralidad de los sentidos causales y los objetos.

21. Con todo, la pluralidad de sentidos causales tampoco justifica entender la esencia extramental como acción recíproca. El adagio escolástico *causae sunt ad invicem causae* no debe entenderse como si las causas distintas fueran causas unas de otras, pues se perdería su estricto valor de prioridad. Por eso, la propuesta incluye entenderlo de otra manera: las causas son en concausalidad (y sólo así son causas). Por eso digo también que las causas sólo se averiguan si se encuentran concausalidades (las concausalidades correspondientes a la diferencia que el abstracto guarda implícita se encuentran en el juicio). Por lo demás, las concausalidades también son diversas entre sí. Por esta vía puede justificarse la índole de causa primera que corresponde a la causa final, según la cual se dice que es causa de la concausalidad de las demás. Esta cuestión se aborda en la Lección sexta, y es inseparable de lo que llamo "efecto formal" o "formalidad de efecto".

22. Con todo, queda claro que ha de enfocarse en neta discrepancia con el tratamiento kantiano de las categorías: si las causas son prioridades extramentales, es inadmisible la interpretación fisicalista del conocimiento.

abstracto guarda una diferencia implícita. Como el campo de los abstractos no es ilimitado (ningún objeto es *en sí*, sino que *en* equivale a presencia mental) y, además, ninguno de ellos es razón de los demás; y como, sobre todo, no se conoce la razón de su diversidad, pues ningún objeto abstracto da razón de su diferencia ni de su distinción respecto de los demás, por eso cabe declarar la insuficiencia o limitación de la abstracción (manifiesta habitualmente; la declaración es la operación que sigue al hábito). Si se atiende a la pluralidad de los abstractos (guardando implícita la diferencia interna), se declara su insuficiencia respecto de la capacidad intelectual. Si se tiene en cuenta que tal pluralidad es imposible sin la diferencia implícita (cada abstracto la guarda como *lo mismo* sin esclarecerla en tanto que tal diferencia), se declara la insuficiencia respecto de la realidad, pues la diferencia ha de ser real. Dicha declaración se lleva adelante por fases, de las que el concepto es la primera: la diferencia es explícita en él como *unum in multis* o universal. En el concepto, la diferencia es explícita en tanto que concausal, entera, con una prioridad causal diferente. Así se empieza a conocer la diversidad causal como concausalidad, aunque sin llegar todavía a las concausalidades *adecuadas* con la causa formal implícita en el abstracto.

Ahora bien, al explicitar la pluralidad de concausalidades hilemórficas se conoce a su vez la pluralidad de conceptos. Pero la pluralidad de conceptos no es, en su consideración conjunta, una explicitación conceptual (como tampoco la pluralidad de abstractos es un abstracto). Entre los distintos conceptos –al igual que entre los abstractos– no media una derivación causal, pero tampoco una idea general, sino la analogía, cuyo conocimiento es habitual (es el implícito manifiesto de la explicitación conceptual). Por su parte, cabe detener la explicitación conceptual en una compensación de la pugna que repone la objetividad. La objetividad conceptual es intencional: es el universal lógico. Pero ningún concepto es la explicitación de otro; por eso, la universalidad lógica versa sobre las ideas generales (aparte de que puede apropiarse de la intencionalidad abstracta otorgándole la propiedad lógica de la universalidad). En la versión del universal lógico sobre la generalización se ejerce una nueva operación, unificante (logos), cuyo objeto es de índole matemática, e hipotético sobre la realidad.

La diferencia, conceptualmente explícita, es cierta averiguación acerca de la concausalidad. Pero no es la definitiva. El concepto guarda implícitos otros sentidos de la concausalidad. Y como la pluralidad de los conceptos requiere también explicación causal, es preciso admitir una

nueva explicitación con la que la heurística causal se lleva adelante. Es el juicio, que completa la averiguación acerca de la concausalidad. Por su parte, la detención de la explicitación judicativa también repone la intencionalidad: es el juicio objetivo expresado en la predicación. Ha de tenerse en cuenta en cada nivel que los objetos que compensan las pugnas explicitantes se distinguen de la concausalidad explícita averiguada porque con ella pugna la prioridad de la operación en tanto que, por así decirlo, renuncia a la conmensuración. Y la pugna es posible, insisto, porque ha sido manifestada insuficiente la presencia y esa manifestación se mantiene.

La distinción entre objeto compensado y concausalidad comporta que la explicitación es irreversible: no se puede pasar de las causas a los objetos (aunque cabe compensar la pugna). Esto significa que la diversidad causal no es simétrica respecto de la diversidad objetiva, y destaca que, en definitiva, lo causal es un sentido de la prioridad distinto de la presencia mental (por eso las causas se conocen por el contraste entre dos tipos distintos de prioridad); y significa también que entre los diversos sentidos de la causalidad la simultaneidad no se da. Insisto: no tiene sentido decir que las causas son inmediatamente presentes; pero aún así, sin conocimiento objetivo no cabe explicitar causas. Por eso, es legítimo sostener que conocemos los objetos abstractos sin conocer las causas, o bien que si nos detenemos, por compensación, en la intencionalidad objetiva ulterior a la del abstracto, se desconoce la diversidad causal (es lo que llamo *amenaza de ignorancia*).

Por consiguiente, también es legítimo sostener que la explicitación racional exige más de una operación. Como digo, la explicitación conceptual lo es de una diferencia que no es la que guarda implícita el abstracto: los objetos abstractos equivalen a conocer como *lo mismo* una diferencia. Según la manifestación habitual mantenida, de la prioridad, se manifiesta también la diferencia implícita, lo cual permite su explicitación en una pugna ulterior al concepto. El concepto explícito es la heurística de algunas concausalidades en las que esa diferencia no es concausa. A su vez, al menos por plural, la explicitación conceptual guarda también un peculiar implícito, manifiesto en el hábito conceptual, y cuya explicitación corre a cargo del juicio como afirmación. El hábito judicativo manifiesta el implícito de esta nueva explicitación y permite una tercera, y última,

operación racional. En esta Lección nos limitaremos a la exposición de la explicitación conceptual[23].

Daré alguna vuelta más en torno a las observaciones anteriores sobre la concausalidad antes de pasar a indicar el sentido que corresponde en ella a las distintas causas (sentido que no es constante, insisto, en las diversas concausalidades, tanto en el concepto como en el juicio).

1º En el conocimiento de causas se va "más allá" de los objetos, o de lo contrario hay que renunciar a él; para conocer las causas es menester prescindir de que los objetos sean autosuficientes, o *en sí*. La explicitación conceptual está obligada incluso a prescindir de ellos por completo.

2º En el conocimiento de las causas hay que destacar un sentido de la diversidad: la diversidad causal en cuanto tal, que es inevitable, en definitiva, porque la identidad real no es accesible a partir de la diferencia implícita de los objetos abstractos. Este es un motivo para sostener que el clásico problema de lo uno y lo múltiple ha sido planteado de un modo sumario y apresurado. Es menester admitir que el orden causal es múltiple, o que no se reduce a una única causa. No tiene sentido hablar de *unicidad* en el plano causal, puesto que la unicidad es la presencia mental, que no es ninguna causa.

¿Cómo caracterizar la pluralidad causal? Ya he dicho que se ha de excluir la simultaneidad: la diversidad causal no es la diversidad objetiva. Tampoco la diferencia entre las causas es la diferencia entre lo objetivo y lo causal como razón de su diversidad. Las causas se distinguen de la prioridad mental que es única, de acuerdo con su pluralidad concurrente o coherente, que he llamado concausalidad. La diversidad causal se conoce

23. Repito: ningún abstracto es un contenido simple, y hay muchos abstractos. Pero la objetividad misma no es la explicitación o razón de su diversidad. Y tampoco se encuentra esa razón en la prioridad del objeto, que es la presencia mental o unicidad constante. La razón de la diferencia objetiva no es mental. Esta consideración comporta advertir la condición de límite de la presencia mental, su insuficiencia resolutiva en atención a la diferencia. Manifestar la insuficiencia de la presencia abstractiva corresponde a un acto superior a ella (superior a la *enérgeia*), que es el hábito. El hábito detecta el límite. Declarar la insuficiencia de la abstracción es superar su peculiar limitación, pero sin abandonar del todo la presencia, al ejercer una nueva operación. La limitación de la presencia mental no se manifiesta de una sola vez, sino por *fases*, que *matizan* el abandono del límite. El abandono del límite mental se lleva a cabo por completo sólo en un hábito al que no sigue una operación superior, precisamente porque se ha detectado el límite en condiciones tales que cabe abandonarlo enteramente. Con otras palabras, la insuficiencia de la presencia mental no es manifestada con plenitud más que al cabo de la explicitación racional. Las fases anteriores declaran matizadamente esa insuficiencia, por lo que pugnan con prioridades reales distintas entre sí, pero coherentes: concausalidades. Al final de la explicitación se tematiza el fundamento, cuya advertencia sólo es plena en el hábito de los primeros principios.

por la pugna de la presencia mental con ella: concurso de prioridades, inferiores a la presencia mental. Todas las causas son causas y lo son justamente concurriendo; no son una causa única, sino causas entre sí. Esto no quiere decir, insisto, que una de las causas lo sea de las otras, sino que el sentido causal está distribuido, es decir, que se exigen varios sentidos de la causalidad. Debe excluirse la noción de causa *en sí*, pues los varios sentidos de la causalidad no están aislados unos de otros: ninguno es suficiente; se requieren cuatro: si faltara uno de ellos, los demás no serían causales. La suficiencia de la pluralidad causal reside en la concurrencia causal completa.

Así pues, en el orden de la diversidad causal hay que admitir: 1.º Que los sentidos de la causalidad son diversos. 2.º Que precisamente porque son diversos sentidos de la causalidad ninguno de ellos se puede reducir *causalmente* a otro. Con esto se asegura la diversidad causal al margen de la diversidad de los objetos. 3.º Por otra parte, los diversos sentidos de la causalidad son concurrentes, porque ninguno de ellos agota la causalidad. 4.º Y como son diversamente causas entre sí en distintas concausalidades, también se asegura la pluralidad de operaciones racionales.

Insisto, por tanto, en que la concausalidad tiene un sentido *estricto*: es concurrencia causal, y por ello no puede ser una simultaneidad, ni es de una única manera. Pero ella misma ha de ser una irreversibilidad, pues las distintas causas están vinculadas entre sí precisamente como causas: no se averigua el sentido de ninguna sin el de otra u otras. Tiene que ser una distribución de los sentidos de la causalidad, ninguno de los cuales puede faltar. Las causas son reales en cuanto concausales. Por eso, en tanto que son causas coherentemente entre sí, la prioridad de la presencia mental, como unicidad, pugna con el valor principial distribuido de las causas.

En la concausalidad, los sentidos causales se conservan (en otro caso, no cabría hablar de concausalidad) y, a la vez, se modifican, pues tanto un único sentido causal como una sola concausalidad son imposibles (no son ningún sentido causal). Así pues, la exposición de la concurrencia causal es asunto difícil, por cuanto que la conservación de los sentidos causales ha de ser compatible con la imposibilidad de un único sentido causal y de una sola concausalidad. Esto comporta lo siguiente.

1º La descripción de cada sentido causal es coherente, ante todo, con la de otro.

2º La descripción así lograda no es única, porque todos los sentidos causales son coherentes unos con otros.

3º Pero incluso esto es insuficiente, debido a que la coherencia de uno con otro describe los sentidos causales en bicausalidad. Ahora bien, no todas las bicausalidades son aceptables o admisibles por incompletas, es decir, porque exigen como causa otra concausalidad (y, en ese sentido, pueden considerarse efectos), o porque, en rigor, son tricausales, aparte de que ninguna de éstas es la concausalidad completa.

4º Por eso, también las tricausalidades son insuficientes, ya que no existen más que en virtud de la concausalidad *cuádruple*. Esta concausalidad es completa, y equivale a la noción de *universo físico*. Con todo, como se verá, es a su vez insuficiente, puesto que el cumplimiento de la concausalidad cuádruple nunca es completo. De esta manera se pasa a la explicitación del fundamento.

5º Si la concausalidad se conociera con una sola operación, su exposición ofrecería un inevitable aspecto combinatorio. Pero, como se señaló en el tomo tercero de este Curso, la combinatoria no se conoce con la razón, sino que pertenece a la otra línea prosecutiva. La distinción entre la explicitación conceptual y la judicativa evita la combinatoria, porque, de acuerdo con esta distinción, la explicitación de concausalidades se logra en dos niveles operativos (que he llamado *fases*), y porque las causas formales conceptualmente explícitas son las inferiores; concepto y juicio son operaciones distintas de acuerdo con el axioma de la jerarquía, y es inadmisible la interpretación del juicio como combinatoria de conceptos[24].

Paralelamente, las tricausalidades y la concausalidad cuádruple son realmente superiores a las bicausales. Es claro, asimismo, que la pugna de la presencia mental con los distintos niveles de concausalidad es más o menos aguda. Como las pugnas llevan consigo compensaciones –la operación puede siempre conmensurarse con el objeto–, pueden decirse ajustadas a operaciones. Para evitar el aspecto combinatorio hay que poner de relieve el ajuste de las nociones logradas (los sentidos causales en concausalidad) con las operaciones. Sin embargo, es preferible exponer las nociones y proceder después a su acuerdo. Repito: en esta Lección consideraré las causas en el nivel de la explicitación conceptual.

24. Como se ha dicho, la analogía es cierto tipo de distinción en el orden conceptual, según el cual se establece entre los conceptos cierta discontinuidad o independencia. La validez de esta noción se debe a la impertinencia de la combinatoria, que es especialmente improcedente en el nivel de la explicitación conceptual, y, por otra parte a que en este nivel no son explícitas las concausalidades superiores.

### A. *La causa formal como diferencia interna*

Según Aristóteles, es imposible que algo sea y no sea a la vez. Esta tesis forma parte de su formulación del principio de contradicción, la cual es un modo de sentar la validez de la simultaneidad (como característica del plano de la diversidad objetiva). No tiene sentido que algo sea y no sea a la vez (o desde el punto de vista de *lo mismo*), porque en otro caso cualquier objeto sería cualquier otro. Si *algo* fuese ese algo y al mismo tiempo, no lo fuese, sería otro *algo*, etc. Con ello desaparecería la diferencia objetiva (Aristóteles se opone así a Anaxágoras). Más aún: esta tesis vale sobre todo en el orden de la predicación (el Estagirita empieza la exposición de la contradicción en este nivel), porque en otro caso se desconoce el estatuto cognoscitivo de la unión de objetos. Con todo, Aristóteles entiende que, tal como lo formula, este principio no es propiamente demostrable. Ahora bien, si se tiene en cuenta el concepto como una primera explicitación de la diferencia intrínseca, advertimos un sentido de la causalidad que cabe describir como causa de que algo sea algo y no no lo sea –no sea otro algo–. Este sentido causal se llama *causa formal*.

Como digo, desde Aristóteles cabe proponer la siguiente descripción de la causa formal: sentido del *prius* físico que asegura la aliquidad objetiva de acuerdo con el principio de contradicción. Bien entendido que la causa formal no es el objeto, sino su "explicación", es decir, la causa de la diferencia llamada *aliquid*. Pero esta descripción es imperfecta, pues no indica la pugna de la presencia mental con la diferencia como explícita, es decir, no discierne tampoco ninguna concausalidad.

Por consiguiente, hay que añadir: 1.º Que la causa formal no es el único sentido causal explícito (incluso en el concepto), o bien que carece de sentido explicitar un único sentido causal. 2.º Que la diferencia en el nivel conceptual lo es de los muchos *en que* el uno universal, es decir, que tal diferencia es imposible si el universal no "está" entero en cada uno de los muchos: no es una diferencia entre universales aislados ni entre muchos separados del universal, pues el concepto universal no permite este planteamiento disgregador. En este sentido digo que el concepto es una primera solución a lo que llamaré *problema de la diferencia interna* de la causa formal, pues en tanto que explícita la diferencia, se ha de *emplear* entera. 3.º Que la compensación objetiva en el nivel conceptual

guarda implícitos, pues detiene la explicitación[25]. 4.º Que el explícito judicativo permite una nueva descripción de la causa formal, es decir, de la diferencia interna, según otro tipo de concausalidad. 5.º Por tanto, la versión aristotélica del principio de contradicción es distinta en el concepto y en el juicio (ya he indicado que en esta Lección conduciré la exposición de las causas atendiendo ante todo a la explicitación conceptual). 6.º La compensación objetiva en el nivel conceptual guarda implícitos en tanto que es la compensación de una explicitación que no elimina por completo la suposición (justamente así es posible la compensación). La suposición se nota en lo que llamaré *retroceso a un sujeto*.

En el concepto, la causa formal es explícita como *unum* (*in multis*), es decir, como diferencia entera en los muchos y, por tanto, como un sentido de la prioridad física averiguado en tanto que concausal con otro, la causa material, que da razón de los muchos. El uno es *tal* en los muchos (entero en ellos), y en esa medida es una causa. En virtud de esta concausalidad, el concepto es una determinación necesaria: una taleidad sólo puede serlo en muchos. Sin embargo, atendiendo a la pluralidad de conceptos las determinaciones no son necesarias: la causa formal no es, desde luego, la única causa; pero tampoco ocurre una única causa formal; es más: la concausalidad con los muchos ni siquiera es la única (todo esto equivale a decir que no cabe *concepto de conceptos*).

La taleidad es una causa en tanto que está en muchos, pues carece de posibilidad de ser tal y de ser causa si no está entera en los muchos; el uno es *tal* en los muchos y sólo en ellos. Lo necesario no es ni la taleidad ni los muchos, sino que el uno sea tal en los muchos (es imposible un tal sin muchos, y muchos sin un tal). Antes del concepto no cabe hablar de esa peculiar necesidad (el abstracto no es necesario; las ideas generales lo son de otro modo); conceptualmente, la necesidad se describe como la taleidad considerada en muchos. No es cuestión de cantidad, pues los muchos pueden ser más o menos (considerados así, como tantos, no se considera su taleidad). Incluso cabe la extinción (ninguno), pero entonces *tampoco taleidad*. A los *muchos-en-que* no les conviene la designación de *éste*, *aquél*, etc., pues no son objetos sensibles; tampoco son singulares, sino

25. Nótese que la compensación de la pugna de la presencia mental con las causas físicas no se confunde con el problema físico de la diferencia interna de la causa formal. Llamo físico a este problema porque su solución también es física, y no lógica.

*tales* (*unum in multis*), y la taleidad no es tampoco ésta o aquélla (*cual*), pues sólo es tal *en muchos*[26].

La necesidad conceptual no es actual (o "eterna", al modo como se dice que 2 y 2 son 4 *siempre*), pues lo actual es lo pensado, y la causa formal explícita en el concepto no es un objeto: no lo es en tanto que concausal, o sea, como tal en muchos[27].

Por consiguiente, en el nivel conceptual, en atención a la concausalidad de la causa formal, la formulación aristotélica del principio de contradicción debe corregirse, pues "ser y no no-ser a la vez (*simul*)" no equivale a "ser uno en uno y no no-ser uno en muchos"; lo primero –ser uno en uno– remite a la presencia mental (el *en* mental); lo segundo –ser uno en muchos– se debe a la causa formal en tanto que concausal con

26. En rigor, la taleidad en muchos no comporta ni cualidad ni cantidad, sino sólo necesidad de *uno-en-muchos*. Se dice "tal" a lo que "en muchos" y sólo por esta razón (no por ser "cual" en muchos ni tal "en cuántos", por así decir). Nótese que el concepto explícito comporta una peculiaridad ya indicada: en tanto que diferencia explícita, el *uno en muchos* sólo permite conocer "lo diferente" (o interno) de la diferencia, en tanto que se "emplea" en muchos sin mengua de contenido. Pero el contenido de la taleidad no es el del abstracto. Ahí radica, por lo demás, la insuficiencia de cada concepto en orden a la explicitación de la diferencia implícita. Por eso, para devolver la diferencia implícita del abstracto a la realidad, se ha de pasar a una nueva pugna en la que se explicita la diferencia no ya según el empleo entero, sino según la "ordenación" de ella (distribución categorial): es la afirmación (véase la nota 18). Con todo, cabe extremar la pugna conceptual, sin pasar al juicio, explicitando una nueva causa, la eficiente, según la cual los muchos no son simultáneos. De este modo se encuentra, en el nivel conceptual, una nueva concausalidad superior a la hilemórfica, y causa de ella: el movimiento transitivo, por el que los muchos son términos de una pluralidad de movimientos no simultáneos. De esta manera se averigua un nivel de realidades físicas de las que no cabe descripción observable (sensiblemente). Esto señala que el concepto no se conoce como real por conversión al fantasma, pues comporta la averiguación racional de una realidad sin cantidad y cualidad categoriales (que puedan afectar a los sentidos), y, además, de una realidad no afirmable, pero no por ello menos real. Por último, si no se pierde de vista el sentido de la necesidad que se conoce con el *uno en muchos*, se explicita la causa final como causa de que no falte el uno (en los muchos) ni los muchos (en los que el uno). Esta explicitación de la causa final es inferior a la judicativa.

Tampoco se debe confundir la taleidad con la esencia. La esencia *extramental* es la concausalidad entera, es decir, la analítica completa del fundamento, según "todas" las concausalidades. De acuerdo con esto, el conocimiento de la esencia extramental no se logra en el plano abstracto ni con ideas generales y ni siquiera como explícito conceptual. En rigor, tampoco se conoce con juicios explícitos, sino con la afirmación habitual (hábito de ciencia). La peculiar necesidad del universal se aclara en el último apartado de esta Lección.

27. El sentido de la necesidad explícito en el concepto se expresa con la noción de *universal*, como equivalente a *tal en muchos*: en cualquiera de los muchos, tal, y sólo en los muchos; y ellos solamente si la taleidad está en ellos. Con todo, la universalidad conceptual no alude ni al lugar ni al tiempo (no es *ubique neque semper*). La explicitación de la concausalidad forma-materia difiere sin más de la conversión al fantasma. De otra manera la explicitación conceptual desaparecería: se confundirían abstracto y concepto.

la material. Si distinguimos el objeto poseído por la presencia mental abstractiva y la causa formal, se advierte ante todo la concausalidad *uno en muchos* como no debida a la presencia mental, y averiguada sólo en tanto que ésta pugna con aquélla.

Vuelvo atrás. En el plano de la abstracción, la presencia se describe como articulación del tiempo. El objeto correspondiente guarda implícita una diferencia, y así se describe como *lo vasto*. *Si la diferencia se explicita* (*diferencia interna*) *no se piensa como lo vasto*, *sino que se ejercen en pugna las operaciones racionales*. Pero ahora es preciso destacar la peculiaridad de las causas formales encontradas en la pugna conceptual. La diferencia interna que entonces se explicita no es la que se guarda implícita en el abstracto, sino la que he llamado *taleidad*. Ello es solidario con que no toda causa formal es abstraíble, sino sólo aquellas de las que puede tenerse especie impresa en las facultades sensibles (el abstracto es la forma pensada cuyo antecedente es sensible. Pero ni, por una parte, la sensibilidad es afectada por cualquier especie impresa, ni, por otra, hay que admitir que todas las realidades hayan de enviar especie impresa). La diferencia que es explícita en el concepto es justamente la de las causas formales de las que no hay abstractos (o sin correspondencia en la sensibilidad). Esas causas formales son diferencias internas (en este nivel hablo de taleidades) que, repito, no explicitan la diferencia implícita en el abstracto, pero que sólo pueden ser explicitadas si se manifiesta habitualmente la insuficiencia del abstracto como conocimiento de la diferencia que guarda implícita.

El hábito abstractivo manifiesta la diferencia intrínseca que el abstracto guarda implícita. Sin embargo, dicha manifestación es vaga, debido a que la diferencia se manifiesta justamente prescindiendo de la conversión al fantasma, es decir, sólo en tanto que implícito del abstracto. Y por eso, todavía no es posible explicitar de qué manera esa diferencia es concausal. Hay que tener en cuenta también que el hábito abstractivo es la manifestación de las diferencias intrínsecas guardadas implícitas no sólo en uno, sino en muchos abstractos. Esas diferencias intrínsecas son explicitadas en la pugna judicativa en tanto que plurales, reunidas y distribuidas. En cambio, el concepto es la operación que sigue al hábito abstractivo, y explicita causas formales al margen de su reunión y distribución, o sea, aisladamente. De esta manera se entiende por qué la explicitación conceptual de causas formales no es la explicitación de los implícitos manifiestos en el hábito abstractivo, sino de otras diferencias intrínsecas que son concausales por separado. Eso es lo que significa *unum*

*in multis* como explícito: concausalidad hilemórfica separada, es decir, uno en muchos en donde los muchos no son muchas causas formales[28].

Así pues, siendo diferencias internas, las taleidades no son guardadas implícitas, sino que son encontradas por la pugna conceptual, la cual, por eso, es una pugna "en directo", es decir, que no explicita ningún implícito. Entendida como propongo, la explicitación conceptual es un estricto hallazgo (*inventio*) de causas formales sin objetivación previa (y que tampoco tiene nada que ver con una inferencia). De ahí también la dificultad para nombrar esas causas formales[29].

Como se señaló, el juicio es la operación explicitante central. Esto significa que es la explicitación de la diferencia interna implícita en las formas abstractas. En cambio, las taleidades se explicitan precisamente en el concepto y no en el juicio. Y como las concausalidades explícitas en el concepto no son las concausalidades explícitas en el juicio, las taleidades entran en concausalidades en las que no entran las explicitaciones, judicativas, de las formas abstractas, y viceversa. Como se verá, a lo largo de esta Lección, las concausalidades conceptualmente explícitas son la bicausalidad hilemórfica y la tricausalidad, propia del movimiento transitivo, a la que llamaré *ergohilemórfica* de causa eficiente extrínseca. Es en ellas donde justamente no entran como concausas las causas formales que son explícitos de abstractos, las cuales sólo entran en tricausalidades de causa eficiente intrínseca y en la tetracausalidad, en la que la causa final es la unidad de orden. Sin embargo, aunque las taleidades no son explicitaciones de los abstractos, no es legítimo desatenderlas, porque entran en concausalidades que, como hemos dicho, son imprescindibles para las concausalidades de causas formales que pueden enviar especie impresa a las facultades sensibles.

28. Las taleidades son separadas por hilemórficas. Pero, en tanto que separadas, no son concausales con la causa final; son justamente hilemórficas, es decir, sólo concausales con la causa material. Esta es la concausalidad ínfima. En cambio, las diferencias intrínsecas -plurales, manifiestas en el hábito abstractivo, son explicitadas en el juicio, reunidas y distribuidas en tanto que ordenadas, es decir, en concausalidad con la causa final. Sólo así se disipa la vaguedad con que son manifiestas en el hábito abstractivo. Ahora bien, para explicitar la concausalidad con la causa ordenante es imprescindible explicitar las concausalidades inferiores, porque la causa final es la última causa explicitada.

29. La discutida noción tomista de *separatio* encuentra su más agudo sentido en este planteamiento, si por *separatio* se entiende el seguir pensando sin conversión al fantasma, puesto que las taleidades no tienen nada que ver con la sensibilidad, y el hábito abstractivo manifiesta las diferencias intrínsecas guardadas implícitas en los abstractos prescindiendo de la conversión al fantasma.

Para confirmar la centralidad de la fase judicativa de la razón no se puede pasar por alto que, si bien las diferencias implícitas en los abstractos sólo se explicitan en el juicio, sin embargo hay una operación previa en la que ellas no se explicitan, pero cuya omisión es fuente de confusiones, como, por ejemplo, atribuir carácter central al hilemorfismo en la realidad (el carácter central del juicio y el del hilemorfismo son incompatibles; la sustancia explícita en el juicio es tricausal, no bicausal).

En suma, al no ser las concausalidades conceptualmente explícitas bastantes para la explicitación de la diferencia implícita en el abstracto, si dichas concausalidades no son vanas o irreales, las causas formales implícitas como abstractos deben ceder el paso a otras de inferior rango y previas. Y aquellas no se pueden explicitar sin explicitar estas otras. En este sentido, las de superior rango son guardadas implícitas en las de rango inferior.

Ahora bien, para lograr la compensación del explícito conceptual –el universal lógico–, hay que acudir a los abstractos, porque la taleidad sólo se puede objetivar *in confuso*. Y esto quiere decir que el concepto objetivo es pensado sin reparar en la explicitación conceptual, o deteniéndola de antemano. Se entiende "gato", por ejemplo, como universal, en tanto que se pluraliza el abstracto sin mengua de su contenido, es decir, en una línea distinta de la generalizante. Pero el universal lógico no es, en rigor, el universal real, porque en él las formas se pluralizan (los muchos gatos se piensan separados); en cambio, como he señalado, la causa formal del *unum in multis* explícito no se pluraliza. Por este motivo se suele entender que el abstracto se continúa lógicamente en el universal, lo que comporta no discernir ambos objetos suficientemente[30].

Insisto. Sostener que los abstractos se pueden universalizar, aunque sólo sea lógicamente (pero con fundamento *in re*) es un claro olvido de la explicitación. Desde luego, la pretensión de explicitar conceptualmente las formas abstractas llevaría consigo un desajuste en lo que respecta a las concausalidades, pues las causas formales que los abstractos guardan implícitas sólo entran en concausalidades superiores cuya explicitación no es conceptual, sino judicativa. Por tanto, la noción de universal con

30. A ese indiscernimiento se debe que los dos caigan indistintamente bajo la noción de *simplex apprehensio*. A lo mismo obedece la pretendida solución del problema de los universales llamada realismo "moderado", según la cual el universal es una conexión lógica con fundamento *in re*. La propuesta acerca de la peculiaridad de las causas formales explícitas en el concepto no es tan extraña como podría parecer: esa extrañeza se debe asimismo al indiscernimiento a que acabo de aludir.

fundamento *in re* no es enteramente correcta; y ello porque no se trata de si lo lógico tiene o no fundamento en la realidad, sino porque el universal real no es la concausalidad adecuada para la explicitación de las diferencias intrínsecas implícitas en el abstracto, y porque la explicitación no se limita a postular un fundamento para lo lógico, sino que *encuentra* la estricta realidad física como concausalidad. En definitiva, la noción de universal lógico con fundamento *in re* sólo se formula en tanto que todavía no se han encontrado las concausalidades adecuadas para la explicitación del abstracto.

La pugna de la presencia mental con lo explícito es posible por la manifestación de la prioridad de la presencia gracias a la iluminación del intelecto agente, y, por tanto, se entabla, a su vez, con prioridades reales conociéndolas[31]. En tanto que pugna, la presencia mental no se conmensura con objetos; sin embargo, puede conmensurarse: es lo que llamo compensación de la pugna. Correlativamente, las prioridades explícitas no son objetos ni son prioridades de objetos. En atención a la pugna explicitante es preciso sostener que las prioridades reales no se conmensuran, es decir, que no son actuales. La prioridad de la presencia mental puede pugnar sólo con principios reales carentes de actualidad. La concausalidad es cualquier cosa menos la reiteración de la presencia mental. Los principios reales explícitos son físicos, no operaciones cognoscitivas. Dichos principios son *extramentales* (la extramentalidad es imprescindible para la concausalidad). Por tanto, la expresión *unum in multis* no significa que la taleidad sea actual en los muchos ni que los muchos sean simultáneos (coactuales). Por su parte, el concepto objetivo –o universal lógico– es un tipo de compensación[32].

31. Ha de desecharse la interpretación crispada -dialéctica- de la pugna, la cual no comporta negación, sino, simplemente, que la presencia mental no es constituyente de lo explícito y se distingue de él (si la presencia fuese constituyente, habría que hablar de "absorción"). En rigor, desde los hábitos, la explicitación está en el orden del crecimiento.

32. La discusión en torno a la realidad de los universales se resuelve, como se dijo antes, distinguiendo el universal explícito o concausal y la compensación correspondiente. Se habla de segunda intención porque el concepto objetivo versa sobre ideas generales. En cambio, el "en" de uno *en* muchos no es intencional. Esto significa: un contenido entero, que no es una *mononota*, ni un mosaico de determinaciones segundas, se "plasma" sin mengua o partición en los muchos. Por eso se habla de explicitación de una diferencia interna: en tanto que entera en muchos, no es intencional (o semántica), sino concausal. Paralelamente, como he indicado, la intencionalidad del concepto en orden a las ideas generales permite objetivar números (conceptoides), es decir, hipótesis sobre números físicos o contenencias causales.

## B. *La causa formal y el antes temporal*

De esta manera la *physis* empieza a ser rescatada de su versión presocrática. En efecto, si el abstracto como articulación temporal guarda una diferencia implícita, su explicitación no puede ser actual, ajena al tiempo. La diferencia se guarda implícita en tanto que la presencia mental articula el tiempo (sin constituirlo o formar parte de él). Al ser manifestada, la presencia mental pugna con el explícito, con la concausalidad, que no está articulada por la presencia[33]. Por lo pronto, esto significa que las prioridades causales extramentales pueden describirse como *previas* a la actualidad objetiva. Lo previo a la actualidad objetiva es el *antes extramental*. No es todavía asequible exponer esta noción de modo suficiente; propongo aquí unas indicaciones orientadoras, imprescindibles para el tratamiento de la concausalidad explícita en el concepto.

En el tomo tercero de este Curso se expuso la noción especulativa, idealista, de tiempo. Para el planteamiento modal que busca aunar la posibilidad y la necesidad, el tiempo es la totalidad. De esta manera se formulan las nociones de comienzo absoluto y de resultado absoluto. El comienzo se dice absoluto en cuanto no precedido (incoación pura, exención de supuestos); el resultado absoluto es la presencia definitiva (lo más alto, lo improseguible). El tiempo cuya incoación es absoluta es la negación en general, es el puro variar al que el resultado absoluto asume y eleva. Se señaló –en forma de paradoja– una objeción trivial inherente a este planteamiento: el comienzo se separa del antes, por lo que el antes se confunde con el después.

El planteamiento aristotélico del tema del tiempo es diferente. Si el tiempo pertenece al movimiento, es continuo como éste. En otro lugar he llamado a esta interpretación "el tiempo como mientras". Con dicha noción, el tiempo se reduce a tiempo de la siguiente manera: el tiempo "es" tiempo *mientras* hay tiempo. De acuerdo con esto, cabe hablar de *ahora* temporal que remite al antes y al después, y, por tanto, de una pluralidad de "ahoras". Ello es solidario de la imperfecta actualidad del movimiento (y de la pluralidad de movimientos), en virtud de la cual es imposible un *se mueve* (se está moviendo ahora) sin un *se movía* y un *se moverá*. Bien entendido que el *se movía* era, antes, un *se mueve*, y que el

33. En rigor, la presencia articula el tiempo de la sensibilidad interna. Por eso el abstracto es intencional (conversión al fantasma). Si esta intencionalidad se deja al margen, se manifiesta el implícito del abstracto, en tanto que el hábito toma el relevo de la intencionalidad del abstracto.

*se moverá* será, después, un *se mueve*. Es obvio que la continuidad excluye la realidad del instante (el cual es un corte del *mientras* exclusivamente lógico), puesto que el *se mueve* es cierta dilatación o duración (el ahora temporal del movimiento), a la que el *se movía* y el *se moverá* son externos, sin ser por ello instantáneos. Claro es que, con esto, el instante no se excluye del todo, pues hay que admitirlo, al menos, en el *cambio* sustancial (que no es continuo) y en la diferencia del movimiento y el reposo (que son distintos tipos de acto. El reposo no es un *se moverá*). Claro está también que si el movimiento circular es ajeno a la generación y corrupción y a la diferencia con el reposo, y si, en definitiva, el tiempo cósmico es el de dicho movimiento, el tiempo como *mientras* queda consagrado (eternidad del movimiento).

Discutiré más adelante esta interpretación del tiempo físico. Por el momento basta señalar que, de acuerdo con ella, la actualidad no es exclusiva de la presencia mental (o que no es válida la descripción de la presencia como *unicidad*), por lo que la pugna de la presencia mental con los principios físicos o no se admite o no lleva consigo que dichos principios no sean actuales (aunque lo sean de otro modo que los objetos pensados). Sin embargo, mantengo la tesis: la presencia mental pugna con los principios reales físicos, que son previos a los objetos, por lo que no son actuales.

La tesis propuesta no repone la noción de instante real, y menos aún la interpretación especulativa del tiempo. Ahora bien, los principios reales son extramentales en tanto que co-principios: si son causas *ad invicem*, no lo son respecto de la presencia mental, la cual es independiente de las causas físicas. Sin más, la presencia mental no es física, sino un acto intelectual. Por su parte, la concausalidad no *alcanza* los objetos: ocurre *antes*, porque no los posee. *Antes* extramental, como antes temporal, no significa comienzo del tiempo ni antes de un ahora (o que fue un ahora). *Antes* es un valor temporal realmente distinto del comienzo. Seguramente es difícil admitirlo; quizá ayude notar que *antes* no es el *movebatur* del *movetur*, sino *antes* no enfocado desde un primario centrarse en el ahora. Reducido al orden causal, cabe describirlo como antes que no sale de antes (o que no anticipa el después): algo así como un retraso puro. Por su parte, la distinción de lo actual respecto del antes puede describirse como un *adelantamiento*. Adelantarse es poseer lo actual (que no lo es fuera de la posesión).

La presencia mental no posee el antes extramental, el cual se queda antes (como digo en otro lugar, el antes *ocurre*: ocurre como antes que no pasa al después). La pregunta: ¿antes de qué? ha de tratarse con cuidado. Si no se admite la pugna de la presencia mental con la concausalidad física, esta pregunta *supone el antes* (asimismo, la noción especulativa de comienzo está supuesta. Es un contrasentido hablar de exención de supuestos, puesto que *exento* equivale a *supuesto*). *Antes* no está supuesto, sino que es el retraso que lo físico no puede vencer. Vencer el retraso es el adelantamiento, el cual no forma parte del tiempo, sino que lo exime y se exime del *mientras* al articularlo. La presencia mental se describe como exención; antes no significa exento, sino causa: no existe causa física real exenta. Lo exento lo *hay*; pero lo que *hay* no es causa.

Por tanto, la respuesta de la pregunta: ¿antes de qué? es ésta: antes de objeto; pero el objeto no está *en* el tiempo (no *sigue* al antes), sino *en* presencia mental. "Traer" el antes al ahora es presentar: *pero con ello se pierde el antes*, se "descausaliza". Esto es eximir: dejar atrás el antes, supliendo al después; adelantarse al antes[34]. La presencia no es posterior a las causas, sino que suple al fundamento. Por eso, según su prioridad, en tanto que no se conmensura, pugna con ellas, y al poseer lo actual las pierde (las deja antes). La pugna estriba en la *renuncia* a poseer lo actual, el objeto, en favor de la explicitación de las causas (tal renuncia o separación sería imposible si también lo fuera la manifestación habitual de la presencia mental). Así pues, la pugna se puede describir como la renuncia de la presencia a adelantarse al antes: la renuncia a lo actual, y a articular el tiempo. Esta renuncia (o despojo) es imprescindible para la explicitación, pues el tiempo físico no está articulado.

Según esto, puede decirse que la causa formal es el objeto abstracto considerado previamente (*prius*) a su posesión actual, o bien, las taleidades, las cuales no son poseídas actualmente, como ya se ha señalado (su diferencia no está implícita en el abstracto). En cualquier caso, causa formal no es *lo que hay*, sino *lo que era*[35].

34. La presencia exime de la principiación causal, que *ocurre antes*. De este modo, la presencia suple al después, y, en este sentido, puede conocer el antes al despojarse de lo que tiene de superior a él; pero no es suficiente para conocer el después. Si el antes es la concurrencia causal, el después es el acto de ser. La concurrencia causal completa corresponde a la esencia del universo; el después a su acto de ser. Para conocer el acto de ser es preciso el abandono completo de la presencia.

35. Se da razón de esta manera de la expresión aristotélica *tò tí en einai*. Para Aristóteles, como para Parménides, el verbo ser expresa ante todo la presencia, el *haber*, es decir, el poseer

Atendiendo a esta última distinción, sentaré las siguientes tesis:

1ª Ninguna causa formal es actual, cualquiera que sea su concausalidad (más aún, su carácter de causa concausal excluye por completo su actualidad).

2ª La causa formal no es el único sentido causal, Precisamente por ello, en la línea expositiva que sigo, conviene formular la noción de *problema de la diferencia intrínseca*. Este problema no tiene una solución lógica, sino real. Dicha solución es aportada por los otros sentidos causales. La primera solución es el *antes temporal*. El antes temporal es la causa material.

3ª Todas las causas formales son concausales con la causa material. Pero hay que distinguir: ciertas causas formales pueden ser concausales con la causa material, sin ser, por ello, concausales con otros sentidos causales. Esta es la bicausalidad hilemórfica, que es exclusiva de las taleidades. En cambio, otras causas formales no lo son, es decir, la sola concausalidad con la causa material no resuelve el problema de su diferencia intrínseca. Esto es lo propio de las causas formales cuya diferencia guardan implícita los objetos abstractos. Ello equivale a decir que no cabe explicitarlas conceptualmente: el problema de la diferencia intrínseca de estas causas formales queda pendiente de solución hasta el juicio: hasta la explicitación de las concausalidades adecuadas a ellas.

4ª La bicausalidad hilemórfica es una solución del citado problema para las taleidades, pero se trata de una solución insuficiente. A la insuficiencia de esta solución la llamaré *inestabilidad* del compuesto hilemórfico.

5ª La inestabilidad hilemórfica es otro problema, real, que ha de ser resuelto con un nuevo sentido causal, la causa eficiente extrínseca, cuya explicitación es también conceptual.

6ª El universal real –*unum in multis*– es justamente el compuesto hilemórfico. Uno en muchos equivale a *uno-en-el-antes-temporal*. Esto significa que el uno, la taleidad, está en muchos en cuanto que inestable, y en tanto que ese problema es resuelto por la causa eficiente extrínseca. Téngase en cuenta que los muchos *en los que* el uno no multiplican el uno

actualmente (se alega en favor de esto que en otros tiempos gramaticales se usan flexiones de otra raíz).

(taleidad en muchos no significa muchas taleidades), lo cual equivale a la no simultaneidad de los muchos[36].

Así pues, para caracterizar más de cerca la causa formal, se ha resuelto la siguiente pregunta: ¿la causa formal es única? La cuestión tiene dos vertientes: ¿es el único sentido causal, la única causa?; ¿existe una sola causa formal, o una pluralidad de ellas? Desde luego, la causa formal es el único sentido causal, según el cual la diferencia es causa. Por eso la llamo *causa analítica* y hablo de *diferencia interna de la causa formal*.

Conviene atender a las dos vertientes de la pregunta, pues, aunque ya han sido contestadas, la doctrina tradicional ofrece una ambigüedad respecto de ambas. Parece seguro que la causa formal es una pluralidad; sin embargo, todos los componentes de esa pluralidad, las distintas causas formales, suelen ser consideradas a manera de objetividades "internas" a las cosas, con lo que se incurre en un deslizamiento de la noción: en vez de causa formal, se habla de forma (*morphé*). ¿Qué sería la causa formal como adscrita a cada cosa en su interior? El factor de su constitución o consistencia desde el punto de vista de la configuración.

Este deslizamiento de la noción de causa formal a la forma es correlativo con la prioridad de la cosa sobre la causa formal. Al ser la forma un factor interno de la cosa, ésta es anterior a la causa formal; pero entonces el sentido causal de la causa formal, cifrado en su prioridad, se pierde[37]. Llamaré a esta manera de entenderla, *interpretación morfológica de la causa formal*. El deslizamiento se produce por una logificación de la objetividad obtenida por compensación del concepto. De este modo, los caracteres inteligibles de "lo que era" –de la diferencia explícita– se aproximan al estatuto de las ideas generales, como atribuibles a una

36. El llamado "efecto Compton" y el principio de indeterminación de Heisenberg son una clara corroboración de que existe una región de la realidad física no alcanzable por el conocimiento abstractivo, en tanto que no envía especies impresas a la sensibilidad humana. Por eso, para tomar contacto con esa región de lo físico es inevitable intervenir en ella modificándola. Por el contrario, como suele decirse, el conocimiento objetivo es para la realidad una "denominación extrínseca". La mecánica cuántica, que parte, entre otras, de las constataciones a que se acaba de aludir, concluye que no es segura la vigencia de la causalidad en el mundo microfísico. Las tesis que he propuesto sientan los sentidos de la concausalidad peculiares de las taleidades, es decir, de las causas formales no objetivables. Por lo demás, la duda de los cuánticos ortodoxos acerca de la causalidad está referida ante todo al determinismo causal de la mecánica newtoniana, a la que me referiré en la Lección cuarta.

37. Aunque al explicar el hilemorfismo se suele hablar de "coprincipios", la noción de principio causal se anula si la prioridad se atribuye al compuesto (*synolon*), como suele hacerse en la tradición aristotélica.

pluralidad de cosas: esos caracteres inteligibles objetivados se darían en la realidad dentro de los singulares. La noción de "perro" es abstracta, pero como universal lógico puede ser aplicada a objetivaciones singulares a las que pasaría a determinar. El orden de la singularidad sería lo indeterminado en lo que se realiza la noción abstracta (de este modo se confunden lo abstracto, lo universal y lo general). Así, las notas de "perro" se hallan en esta o aquella cosa singular (y que entonces denominamos "un perro"). Sin embargo, esta interpretación es circular, pues, por una parte, como he indicado, el contenido (las notas) del abstracto no se encuentran en él analizadas (noción de diferencia implícita), sino que, abstractamente, la diferencia *la hay*, pero como lo mismo (véase la nota 29); por otra parte, el singular sólo es una determinación segunda, y correspondiente a una porción del contenido abstracto.

A la interpretación morfológica de la causa formal contribuye decisivamente la preeminencia de la presencia mental. Como la presencia mental es la anterioridad supositiva, es capaz de suplir la prioridad causal en tanto que se adelanta a ella. La interpretación morfológica de la causa formal es la suposición de la forma como idea que determina a muchas cosas al estar en ellas. Supuesta, la forma se atribuye al singular, se reencuentra en él, porque *ya es pensada* –supuesta–. Sin embargo, en rigor, así la diferencia intrínseca no es pensada (se guarda implícita); sólo es explícita en concausalidad. Por tanto, como causa concausal, la forma no debe ser enfocada morfológicamente.

La interpretación morfológica de la causa formal entra en pleito con el singular (o "individuo" en sentido nominalista. Véase la nota 3). Este pleito obedece a una confusión. Como digo, las ideas generales no conservan el entero contenido de la determinación directa: son homogéneas, por tanto, indeterminadas, y versan sobre determinaciones particulares (partes de abstractos). Tal versar no es concausalidad alguna, sino una intención lógica (por eso el nominalismo ni siquiera puede dar razón del número); es imposible que una causa formal sea una mononota (por ejemplo, la *extensión* cartesiana).

Así pues, el "deslizamiento" objetivo, por compensación, de la noción de causa formal presta al carácter de prioridad que, como causa, corresponde a la forma, un aspecto que podríamos llamar configurante. De este modo, la causa formal sería lo que hace que un singular sea lo que es. Insisto: tal "deslizamiento" anula el carácter principial de la causa formal: ¿qué es antes: la causa o la cosa?; ¿para ser causa hay que ser cosa? Si las

causas han de ser cosas, la prioridad pierde sentido causal, y no se explicita la diferencia que guarda el abstracto. Por ello, es necesario insitir en la consideración de la causa formal, es decir, en el valor causal de la forma. En la primera fase de la razón se explicitan unas diferencias como causas según su universalidad. En atención a que la explicitación lo es de la diferencia como causa, al hilemorfismo lo llamaré primera solución del problema de la diferencia interna de la causa formal[38]. En suma, la versión analítica separada de la causa formal es un desconocimiento de la analítica explicitante. Esta última analítica advierte la diferencia que guarda el abstracto como diferencia *interna* de la causa formal, es decir, de aquella causa cuya influencia causal es precisamente la de establecer la diferencia, o cuyo valor causal es analítico. Insisto: la causa formal como diferencia interna es concausal, no un "constructo" lógico (de notas), y, menos, autorreferido, como sucede con la noción de "estructura"[39].

38. Como veremos en su lugar, la solución definitiva del problema de la diferencia interna de la causa formal se encuentra en la concausalidad de ésta con la causa final. La causa formal se explicita entonces como diferencia interna de la causa final. En este sentido se averigua, además, que la causa formal no es la primera causa (a pesar de ser la primera explicitada), sino que se supedita a la causa final y puede considerarse entonces con cierto cartácter de efecto suyo (suelo hablar al respecto de "efecto formal"). De este modo se consigue la completa desuposición de la forma abstracta y, con ello, la superación definitiva del morfologismo y del consiguiente fijismo formal debido a la consideración actual de la diferencia (noción de *entelékheia*), que vuelve rígida la tradición aristotélica. La diferencia actual es o bien implícita en el abstracto, o bien un conectivo lógico en las compensaciones objetivas ulteriores. En la realidad, fuera de la mente, *la forma no es actual*, sino que "está en el antes"; la explicitación de la forma, es decir, la solución de su "problema interno", no corre a cargo de objetos, sino de causas (véase la nota 21).

39. Modernamente, la causa formal se ha vertido en la noción de estructura, que, aunque de índole matemática, se ha empleado incluso en las llamadas ciencias sociales o de la cultura. Sin embargo, con la noción de estructura no se salva el carácter causal de la forma física. Expondré algunas objeciones. En primer lugar, identificar causa formal y estructura lleva a explicar el universo por una sola causa: la formal, ya que la idea de estructura tiende a la totalización. Si objetivásemos el universo como un todo, o por completo, no encontraríamos ninguna causa y, en vez de realidades, tendríamos, a lo sumo, posibilidades intercambiables determinadas por la estructura total. El estructuralismo es morfologismo a ultranza: objetivismo espinosista craso. De aquí arranca una segunda objeción: la estructura es intemporal (actual) y, como tampoco es simple, permite su resolución en relaciones constitutivas. Ya hemos dicho que la noción de propiedad relacional es matemática (un conceptoide). En el estructuralismo hay el peligro de extrapolación, o de admitir que con esa noción se comprende el universo: todo lo que existe pertenece a la estructura total y funciona con arreglo a ella. Es comprensible esta orientación científica, pero la idea de estructura total es determinista, no en sentido mecanicista (todo sucede fatalmente a partir del pasado), sino en sentido formal.

El planteamiento estructuralista se funda en la prioridad de la causa formal de un modo unilateral. Con él se pierde la irreversibilidad entre el plano de lo objetivo y el plano de lo causal, pues la estructura también es objetiva. Así se olvida la diversidad del orden causal.

Por eso, si la noción de estructura se pone en relación con otros sentidos de la causalidad, surgen bastantes aporías. Señalaré algunas: los niveles estructurales, ¿se pueden considerar "hacia arriba" hasta el infinito, y "hacia abajo" hasta los componentes ínfimos? ¿O no se encontrará más bien la estructura sólo en cierto intervalo, es decir, desde un cierto nivel hasta otro? Además, aunque cabe hablar -con ciertas restricciones- de la estructura de partículas elementales o del átomo, y que se incluyen en otras, como por ejemplo la molecular, etc., sin embargo, existen condiciones físicas que imposibilitan la estabilidad significada por la estrucura. Lo que, al parecer, ocurre en el "interior" de los llamados "agujeros negros" no podría tratarse con el morfologismo. Esto lleva a pensar que si no se cumplen ciertas condiciones, la estabilidad de la estructura no se mantiene.

Reseñemos, además, otras observaciones críticas que algunos autores dirigen a la noción de "estructura".

1ª Las estructuras son improbables. El segundo principio de la termodinámica establece la dirección siempre creciente de la entropía. Pero una estructura es todo lo contrario de una entropía creciente; luego es improbable. Ahora bien, si es improbable, ¿cómo existe? Esta pregunta sugiere un sentido causal distinto. Con todo, el tema de la improbabilidad de las estructuras es de índole matemática, y la causalidad no es asunto matemático.

2ª ¿Es perfecta la estabilidad de la estructura? Por ejemplo, el campo gravitatorio entendido como ley estructural, ¿ha sido siempre el mismo?; ¿es susceptible de entera determinación? Si existen posibilidades de este tipo (como parece admitir la matemática a partir de Poincaré), si las estructuras no son inmutables, habrá que buscar alguna causa que lo explique. ¿Tiene sentido explicar esta mutación según alguna otra ley estructural, como son, por ejemplo, las formulaciones matemáticas del caos? En cualquier caso, parece que así se incurre en extrapolación.

3ª Las estructuras han de tener fijeza: no son abiertas sin más hacia adelante, ni susceptibles de un desarrollo cualquiera; carecen, por tanto, de un estricto valor genético. Pero entonces las estructuras no son "todo". Si existe una génesis de las estructuras, si ellas mismas llegan a ser, la estructura no puede ser enteramente previa.

En biología parece bastante claro. El organismo se autorregula, pero no sólo según una prioridad estructural, sino según su movimiento mismo. Dicho de otra manera, no hay una gran "idea" a la que se ajuste el organismo; no en todas las fases de su desarrollo la ley estructural es la misma; el organismo es más unitario que la estructura.

Si se plantea, pues, la cuestión de los movimientos, cabe apelar a la estructura; pero, a su vez, los movimientos afectan a la estructura, y ella misma se encuadra en un desarrollo. Se apela así, desde luego, a un sentido causal distinto; la estructura quizá explique algunos cambios, pero no el de la estructura. Y tampoco cabe, en suma, admitir que el universo sea una estructura total (el universo no es una totalidad). Las estructuras son intemporales, lo cual lleva a pensar el tiempo más allá de las estructuras. Esta conclusión es inevitable, salvo que admitamos una estructura de los cambios de estructura: pero esa estructura no existe. ¿Se admite una estructura no actual?

Por último, es preciso preguntar por el tipo de realidad física de las estructuras. Si las estructuras formalizan lo que acontece y están en ese acontecer, han de ser en cierto modo energizantes. ¿Se trata entonces de una energía estructurada, o de una estructura energizada? Esta unión de palabras apela obviamente a dos sentidos causales en concausalidad. Sin embargo, la noción de estructura no da razón más que de sí misma.

Insisto, pues, en el morfologismo de la noción de estructura: la presunta realidad física (de la estructura) no sólo no permite abordar la cuestión a la que remite, la de otras líneas causales aparte de la formal, sino que, en rigor, deja en el aire la causa formal en tanto que causa. Pues, en la consideración estructuralista, realidad física quiere decir actualidad; pero la noción de causa formal, como explícito, es la de una prioridad *antes* de lo actual. En términos de estructura, lo mismo da que la actualidad sea meramente objetiva o física. Alegar que no da lo mismo, sino que ambos

No es equivocado poner el acento en la exigencia de un valor formal en la realidad física; pero no se puede admitir que la forma monopolice la prioridad causal. Si no confluye con otros sentidos de la causalidad, no se comprende como causa, y su diferencia interna se interpreta lógica o matemáticamente: al cabo, de manera intencional, no real. Desde luego, mientras no apelemos a otros sentidos de la causalidad, la devolución de los objetos abstractos al orden causal no se lleva a cabo.

Estas observaciones permiten insistir en que la causa formal sería un problema insoluble si fuese la única causa, pues no se conocería en rigor el estatuto físico de su índole diferencial. Lo actual o pensado se conmensura con una prioridad no física, la presencia mental, la cual pugna con la prioridad que no alcanza la actualidad. De este modo se ha de cumplir lo que llamo devolución del objeto a la realidad extramental, al *prius* no actual. Si ese *prius* fuese, a su vez, actual, la devolución sobraría.

En suma, el problema que la consideración de la "forma física" comporta es el estatuto extramental de la diferencia interna, es decir, la causa formal. Tal diferencia es un problema insoluble para la causa formal sola (no es problema para el abstracto, que equivale a la diferencia implícita, ni para las compensaciones objetivas, que se formulan como conexión lógica o relación no real), y exige explicitarla en concausalidad con otros sentidos causales. Lo mismo de la diferencia en el abstracto es manifestado insuficiente en el hábito abstractivo como diferencia implícita, es decir, como problema: es la causa formal como diferencia interna cuyo estatuto físico está por averiguar. En tanto que la solución de ese problema exige explicitar la causa formal en concausalidad con los otros sentidos causales, el problema es objetivamente insoluble, porque en concausalidad con ellos la diferencia interna se "modula" o "adapta". En definitiva, sin diferencia con lo actual la forma no es concausa. Esta diferencia entre el objeto abstracto como *lo que hay* y la causa formal como *lo que era* es el indicio del problema de la diferencia interna de la causa formal, cuya solución no corre a cargo de objetos, sino de la concausalidad con otros sentidos de la prioridad causal; ante todo, con la causa material la cual como anterioridad temporal proporciona sin demora el estatuto físico de la diferencia explícita.

sentidos de la actualidad son distintos, es simple ignorancia de la cuestión, y, al cabo, reponer la distinción aristotélica entre *enérgeia* y *entelékheia*, es decir, morfologismo.

De todas maneras, el que no se obtenga la unificación estructural de los cambios de estructuras, no quiere decir que falte causa formal; más bien quiere decir que la causa formal -la diferencia interna- no es una estructura, ni una causa única, sino concausal.

## C. *La causa material*

La causa formal se encuentra en tanto que la explicitación de la diferencia exige el concurso de prioridades distintas de la presencia mental. En este sentido, la causa formal no es prioridad según la actualidad. Por eso, aunque en el juicio es explícita la diferencia del objeto abstracto, es distinta de él: ni es lo mismo, ni es actual, ni es *lo que hay*. Es preciso resaltar esta diferencia insalvable entre el objeto abstracto y cualquier causa formal. Según esto, describimos la causa formal como *lo que era lo que hay*[40]. *Lo que era* no se adelanta, no alcanza la actualidad. Justo por eso, se requiere además de la diferencia explícita como causa ("lo que"), otro sentido de la prioridad que permite a la diferencia ocurrir en el orden físico sin ser actual ("era"). Por no alcanzar la prioridad mental, el contenido inteligible de lo actual ("lo que") es extramental *en* el antes temporal. En el nivel conceptual, la diferencia intrínseca llamada taleidad está "fuera" de la presencia mental (sin siquiera estar implícita), en el abstracto en el modo del "en": en una prioridad distinta de la presencia mental. A este principio se llama causa material. La causa material es aquel sentido causal que sólo tiene valor temporal.

Así pues, para la solución del problema del estatuto físico de la diferencia interna que es la causa formal, se han de buscar otras prioridades

40. *Lo que era lo que hay* mejor que "lo que era lo que es" (Aristóteles), porque, en rigor, lo actual no "es", sino que *lo hay*. Sin esta distinción no se abandona la confusión parmenídea: "lo mismo (es) ser y pensar". Como señalé en una nota anterior, el verbo griego *eînai* es un verbo propiamente de presente. El comienzo de la filosofía está en la admiración por lo presente, en tanto que escapa al imperio de la fugacidad. Pero la filosofía no debe quedarse en su nivel incoativo; ha de proseguir. No es correcto extrapolar el haber (mental) como ser (extramental) ni "lo que hay" como "ente". La prosecución racional del conocimiento abstracto se encuentra con seguridad en Aristóteles. Sin embargo, el Estagirita no acaba de superar el prestigio de lo actual, y termina extrapolándolo a la realidad física: es la noción de acto actual extramental o *entelékheia*, que corresponde ante todo a la forma y también, por consiguiente, a la sustancia (Aristóteles no entendió el acto de ser, y para no conceder la primacía absoluta a la potencia en lo extramental, se vió obligado a establecer la *entelékheia*). La propuesta que se expone en este tomo del *Curso de teoría del conocimiento* es una continuación heurística de la filosofía aristotélica. No se admite, sin embargo, la actualidad de lo extramental. Más bien se parte de la averiguación central de Tomás de Aquino sobre el acto de ser, pero señalando que de ninguna manera es actual. La distinción real con la esencia se corresponde entonces con los sentidos causales encontrados mediante la pugna explicitante de la presencia mental (en Aristóteles, la *enérgeia*). Para tematizar el acto de ser como fundamento (cuya analítica son las causas) se precisa el abandono completo de la presencia mental, pues se trata de un acto superior a ella. Ha de intervenir entonces el acto de ser humano –como intelecto agente– según el hábito de los primeros principios.

distintas de ella según las cuales esa diferencia es explícita. La primera encontrada es la causa material: el *prius* según el tiempo.

Sin embargo, hay que despejar aquí una confusión frecuente en el planteamiento tradicional de la causalidad material. En el nivel de la objetividad abstracta, como indiqué antes, se registra una circunstancia que atañe de alguna manera a la mismidad del abstracto: su término intencional puede dejar de ser. Ahora bien, esta circunstancia parece implicar una distinción en el orden físico, para comprender la cual se acude a la noción de cambio. Es corriente admitir que el cambio da cabida a la noción de posibilidad entendida como distinta de lo actual; se alega que la posibilidad está ligada a la sucesión de momentos, y que, sólo por la sucesión, el poder ser actual está en relación con el ser actual: puesto que la sucesión es ajena a lo actual en tanto que tal, el cambio se da entre supuestos, y él mismo no es propiamente actual.

La señalada diferencia entre *lo que hay* y el poder dejar de ser su término intencional, no es la misma que la diferencia entre *lo que hay* y la causa formal. Pero si no hubiera distinción entre *lo que hay* y la causa formal, sería absolutamente imposible que el término intencional de *lo que hay* dejara de ser (actual). Admitamos que la causa formal se bastara por sí sola sin necesidad de concurrencia *causal*, o bien, que *lo que hay* contuviera la causa formal: en ese caso no habría cambios. La distinción entre lo actual y la posibilidad "real" sólo cabe en correlación con la distinción entre *lo que hay* y la causa formal: esta distinción es imprescindible para que se dé aquélla. Se suele alegar que también ocurre al revés: no cabría distinción entre *lo que hay* y la causa formal si no la hubiera entre *lo que hay* y la posibilidad. Pues bien, por lo común se entiende que la causa de la última distinción es la causa material.

El primer cometido que se suele asignar a la causa material se refiere a la distinción entre ser y llegar o dejar de ser lo mismo que *hay*. Por ejemplo: *hay* un libro, y es posible que en otro momento este libro deje de ser actual. ¿Qué es lo que permite una conexión entre ser actual el libro y dejar de serlo, de manera que la eliminación no sea completa, sino que sea posible?

En este sentido, la causa material yace como posibilidad o sustrato (*hypokéimenon*) de lo que es (hay), permite referir los cambios a un tipo de constante que no es la presencia mental y distinguir el cambio de la aniquilación. ¿Respecto de qué se dice posible que deje de ser actual el libro?; ¿respecto de qué es posible que lo sea? De la posibilidad como

sujeto. En esta acepción, "lo que es" está sustentado en la causa material: no es real sino en cuanto que la materia lo sustenta. Paralelamente, la posibilidad "real" se distingue del no ser absoluto.

La diferencia que se llama *cambio*, entendida asimismo como diferencia entre lo necesario y lo posible, lleva consigo la distinción de momentos, porque en un mismo ahora y bajo el mismo respecto no se cambia. Estas dos distinciones son correlativas, porque sin la primera no parece pensable la segunda, y al revés. La causa que explica ambas distinciones sería la causa material. Así pues, a esta causa se le asigna una doble misión: sustentar la forma y permanecer en el cambio.

La diferencia entre lo que es y el dejar de ser remite a un *prius* que asegure la continuidad entre dos situaciones y que, por tanto, ha de conservarse en la diferencia. La conexión a que se apela no se puede pensar con congruencia como objetiva. El principio que "está" debajo del cambio no es la operación mental ni está presente. Con todo, la causa material es aquí la prioridad que se conserva en la distinción entre objetos. Pero, entonces, es preciso admitir que la causa material es físicamente previa a los objetos; de aquí que se le llame la causa *en la cual*. Este sentido del *en* debe ser irreductible a la operación mental.

Sin embargo, este planteamiento ha de corregirse, porque la noción de posibilidad continua y subyacente no es una explicitación (sino una idea general), y porque, así entendida, la continuidad es propia del movimiento.

La causa *in qua* ha de asegurar la irreversibilidad de la diferencia entre objeto y causa. Ciertamente, se suele admitir que el sujeto que subyace a las objetividades diferentes no es ninguna de ellas, ni tampoco media entre ellas y la causa formal. La pura posibilidad, se dice, no es separada. Con todo, este enfoque no evita que la materia se suponga, lo cual equivale a no explicitarla como un sentido causal.

La causa *in qua* se piensa como posibilidad en tanto que los cambios aparecen en el plano objetivo: son ellos los que llevan a admitir la posibilidad: como el cambio se da entre supuestos, entre los supuestos *hay* algo, un subyacer continuo (o bien, el cambio sería *ex nihilo*). Es patente que ese "algo" es una descompensada generalización: la posibilidad no es sino un continuo entre la discontinuidad de los objetos[41]. Pero, en rigor,

41. Si la generalización de la materia se entiende como pura indeterminación (noción de "materia prima"), sería la idea general máxima, que es impensable, como se dijo en el tomo III de este Curso. Por eso, en el aristotelismo se compara a veces la materia prima con la condición de *tabla rasa* de la potencia intelectual.

"hacer" posible el cambio no es un sentido causal, pues el cambio entre supuestos no es real. A los objetos en tanto que tales les basta estar supuestos; pero su suposición no es ningún sentido causal, sino la presencia mental.

De todo esto se desprende que, entendida como causa *in qua* de objetos, la causa material no es considerada en tanto que concausa de la causa formal. He aquí otro de los inconvenientes de la interpretación morfológica de la causa formal. Además, el movimiento físico no es un cambio entre supuestos (los objetos no cambian; simplemente se conmensuran con operaciones distintas).

Desde luego, el principio *in quo* no debe estar en el plano de lo pensado, puesto que, más bien, se le asigna la función de sustentar *extra mentem lo que hay* en la mente: es la remisión del objeto a la realidad. Así entendida, la causa material conlleva dificultades de cuya consideración se concluye que la noción de causa *in qua* de objetos no permite explicitar la causa material como concausa. En rigor, la causa *in qua* no causa sustentando, sino en cuanto que es una primera solución del problema de la diferencia interna de la causa formal.

El cambio sugiere un *prius* que llamamos causa *in qua*, pero ¿dónde es ese *en* material? ¿Por qué detenerse en él? ¿Por qué no se reitera indefinidamente? ¿Cómo se realiza definitivamente la sustentación? No lo sabemos, ni hay modo de saberlo. Pero si se controla la atención, se advierte de dónde surge el problema que conduce al proceso al infinito en la materia. La noción de causa material *in qua* se disgrega indefinidamente en cuanto se asimila a la generalización. El proceso al infinito se desencadena si el carácter determinado de cada uno de los objetos extremos del proceso de cambio se considera homogéneo en cuanto sustentado en la causa *in qua*. Pero ello acontece porque no se entiende la causa material como concausa de la causa formal, sino como procedimiento para "sacar" el objeto de la mente y "convertirlo" en cosa. Debemos evitar que la noción de sustentar conduzca a la idea de cosa[42]. Ahora bien, ¿hay manera

42. La causa material no debe confundirse con el primer sentido del hecho, que declarábamos sofístico en la última Lección del tomo tercero de este Curso.

Juan Duns Scoto y Francisco Suárez conceden a la materia carácter positivo. Arguyen que la materia es creada, y que, por creada, es *algo*. Es un argumento de una simplicidad excesiva, pero muy aleccionador. Si se concede carácter positivo a la materia, la función de sustentar es extrínseca. El proceso al infinito es un tema lógico. Además, sustentar no comporta que la causa material sea un sustrato, pues así considerada no es concausa.

de evitarlo? Sí: atendiendo a la diferencia intrínseca de la causa formal como problema pendiente de solución física.

¿Cómo entender la causa material sin hacerla oscilar, más o menos subrepticiamente, entre una generalización y una determinación segunda? Adviértase que la versión morfo-lógica de la causa formal es un constructo lógico de la diferencia implícita. La idea de un "relleno" de la discontinuidad objetiva es también una solución lógica. Si reducimos la causa material a la materia como relleno, la concausalidad forma-materia queda completamente en el aire. Pero, por otra parte, hemos dicho que la causa material es temática al explicitar conceptualmente la realidad. ¿Cómo entender su realidad si no es *algo* real? Esta es la primera dificultad del *in quo*: ¿cuál es la realidad de la causa material? Desde el punto de vista con que la enfocamos hasta ahora (como principio *in quo*), tiene que ser distinta de la forma. Aristóteles dice que la materia no es nada determinado. No es ni sustancia, ni cualidad, ni ninguna otra categoría. La materia sería la indeterminación misma. ¿Cuál es el sentido causal de la indeterminación? Hegel entiende la indeterminación como comienzo del proceso (dialéctico) y excluye que sea su causa. Es patente que la consideración separada o aislada de la causa material impide explicitarla como concausa. Nótese que la indeterminación no es capaz de resolver el problema de la diferencia interna de la causa formal.

Para destacar aún más las dificultades de la causa formal (diferencia interna) y de la material (reiteración) relacionémoslas otra vez con la fórmula "en-el objeto". "En-el objeto" significa presentar de manera que *haya* (objetos). El *en* mental es la prioridad "supositante". Pues bien: si la presencia del objeto lo supone, ¿por qué remitirlo, supuesto, fuera, a la realidad, es decir, a lo físico? ¿No es esto una extrapolación, un paralelismo? Si lo es, la irreversibilidad causal se derrumba, y, con ella, la diferencia entre el orden objetivo y el orden causal.

El objeto está supuesto; esto equivale justamente a la intencionalidad. ¿También está supuesto fuera de la mente? Si lo aceptamos, hemos reiterado la anterioridad de la presencia (que se oculta), y el intento de buscar el orden causal ha sido frustrado. Por otra parte, si "lo que hay" está supuesto fuera de la mente, *no hacen falta causas físicas*.

En resumen: las dificultades que ofrece saber qué quiere decir *in quo*, la frecuencia con que se interpreta como una reiteración del *en* mental, y la incompatibilidad del *in quo* con la causa formal, llevan a la conclusión de

que la interpretación de la causa material como sustrato es una versión equivocada de este sentido causal.

Todo lo cual obliga a caracterizar la causa material de un modo distinto. Propongo lo que sigue: la interpretación de la causa material como causa *in qua* debe ser conducida a la explicitación de la causa material como *prius* temporal.

Como decíamos, la causa material debe concurrir con la diferencia interna de la causa formal (que es indicada por la distinción entre *lo que hay* –en el objeto dicha distinción se guarda implícita– y *lo que era*, que es su explicitación). Esta función causal no es la de posibilitar el cambio: después de lo expuesto acerca de la presencia mental, es evidente que la noción de cambio necesita una rectificación. El cambio se piensa como cambio de supuestos, pero éste no puede ser el sentido real del cambio. Por decirlo de algún modo, el cambio de supuestos es demasiado abrupto, porque el objeto se limita a estar supuesto. El cambio pensado es rígido, porque lo supuesto, en cuanto que supuesto, no cambia; además, por la misma razón, tal cambio no es intrínseco: un objeto en vez de otro ni más ni menos supuesto que aquél (constancia de la suposición). Sin embargo, en el orden real la constancia no rige y, por tanto, el cambio real no es el cambio pensado: es, literalmente, el cambio sin constancia. De aquí se desprende que la función *in qua* de la causa material no es tan estática como suele estimarse, y que, por otra parte, es imprescindible, pues la causa formal no puede ocurrir aislada, con la firmeza o estabilidad de las formas pensadas supuestas; tal firmeza, en rigor, es la *exención*. Paralelamente, la causa material debe contribuir a la solución del problema de la diferencia intrínseca de la causa formal, y a ello hay que conducir su función *in qua*.

Repito que, al plantear el tema de la causa material en orden a la distinción intrínseca que es la causa formal, consideramos la causa material como concausa en orden a la causa formal (claro es que con esto no se agotan las concausalidades, ni, por consiguiente, la concausalidad de las citadas causas con otras). La causa material contribuye a resolver el problema de la distinción intrínseca de la causa formal. Si no lo hiciera, la causa formal no sería causa alguna (ni tampoco la causa material). Por tanto, la causa material es un principio concurrente que contribuye a asegurar el estatuto físico de la causa formal. Pero tal asegurar no tiene nada que ver con el principio *in quo* como equivalente extramental de la

suposición, sino, justamente, con el problema de la diferencia interna de la causa formal.

Decíamos que una dificultad propia de la causa formal es que no se ve cómo "lo que era" es causa de lo que *hay*. ¿Cómo llega "lo que era" a lo que *hay*? Con otras palabras, ¿se puede considerar lo que *hay* como *resultado* de "lo que era"? La noción de causa material indica que esa dificultad es aparente. Lo que *hay* se supone; supuesto equivale a no causado. La causa formal no es causa que llegue, alcance o produzca el objeto: en vez de ello, es concausa física. Lo que permite sentar que la causa formal no es causa productiva de objeto es justamente la causa material: otra causa. Los diversos sentidos de la causalidad concurren (concausalidad), aunque ninguna causa es causa de otra. La causa material contribuye como concausa a resolver el problema de la diferencia interna de la causa formal; la solución del problema no consiste en dotar a la causa formal de estatuto objetivo. Repito que no se trata de eso: la solución física del problema difiere sin más de una pretendida solución mental. La causa *in qua* no es un equivalente extramental de la suposición.

La causa material es una de las soluciones del problema de la diferencia intrínseca de la causa formal. No es la causa formal la que tiene que salvar su propia diferencia, *sino otra causa*. La causa formal no es causa de objeto porque no lo alcanza. Ni ella ni ninguna otra causa predicamental puede vencer la distancia entre lo físico y lo mental. Por tanto, el problema de la diferencia interna se resuelve de modo físico, no mental, y ello corre a cargo, por lo pronto, del antes temporal. Si se separa de la materia, la diferencia se salva a costa de su carácter causal, pues esa separación no corre a cargo de la causalidad, sino de la operación mental. Por eso, en tal solución se guarda implícita la diferencia interna. La distinción entre el abstracto y el juicio es la distinción entre la "solución" mental y la física que en la primera se guarda implícita. Por su parte, en el concepto la solución es sólo física, pues la taleidad no se abstrae.

La causa material en concurrencia con la causa formal la fija[43]. La causa formal fijada no es un supuesto actual o exento, pues es fijada por el

43. *Fijar* significa aquí: 1º La causa formal se emplea entera en la información. 2º Ello es una solución real del problema de la diferencia interna, que no tiene nada que ver con la idea de mosaico de notas analíticas (es decir, no es una solución intencional). 3º Fijar no equivale a estabilizar, como veremos más adelante. 4º Tal solución guarda implícitos y, por tanto, no es suficiente: si fuera suficiente, no guardaría implícitos. Además, en tanto que los guarda, esa solución no es suficiente para explicitar esos implícitos: no se puede repetir para ellos. La explicitación de la causa eficiente

concurso de un *prius* físico. La causa material no es causa de "lo que era", sino la vigencia física de la diferencia interna: "lo que era" vige en ella ¿Cómo "lo que era" alcanza vigencia según la concausalidad con la causa material? Según lo que se llama *materia informada*. La causa formal no produce la materia informada. Tampoco materia informada significa materia actual, ni materia que deje de serlo y se convierta en forma. La causa formal no actualiza la materia, sino que la informa. La causa material no actualiza la forma, sino que *informada* significa concausalidad doble. La causa material no hace desaparecer la diferencia interna de la causa formal, porque ni dicha diferencia se debe a la materia, ni la materia inmuta a la forma. La información es el empleo de la diferencia intrínseca entera. Con otras palabras, el empleo de la diferencia interna de la taleidad sólo tiene valor físico si se entiende como no actual, sino según el antes temporal.

De este modo, decir que la causa material se explicita en concausalidad con la causa formal como *lo que era*, es equivalente a decir que la diferencia interna se explicita *in multis* no simultáneos, pues sólo en multiplicidad no simultánea *lo que era* puede ser concausal con el antes temporal como causa *in qua* (no por ser *lo que era*, la causa formal desaparece o "ha pasado", con tal de que se emplee entera múltiplemente fuera de lo actual). Por eso, el universal como *unum in multis* equivale a la explicitación de la bicausalidad hilemórfica.

Así pues, vista desde la causa formal, materia informada no significa *unum in uno*, sino *unum in multis* (*in qua* no comporta la unidad de los *in quibus*). Vista desde la causa material, materia informada significa que el *antes* temporal no es único sino plural por no simultáneo. Como solución no semántica del problema de la diferencia interna de la causa formal, la causa material requiere dicha diferencia y sólo así cabe hablar de materia informada. La ausencia de solución intencional permite decir que la diferencia intrínseca plantea un problema que debe ser solucionado en su explicitación. *La causa material sólo es informada de acuerdo con la diferencia de la causa formal* (a esto he llamado "empleo" de la causa formal). *Si la causa formal no fuese una diferencia*, *no se podría emplear entera*.

El uno (la diferencia) no multiplica los muchos (la causa formal no es productiva). Los muchos no multiplican el uno, sino que en ellos el uno se

extrínseca resalta la primera insuficiencia señalada; la distinción entre concepto y categoría pone de manifiesto dicha insuficiencia, como veremos en la Lección sexta.

multiplica, pues significan materia informada (concausalidad doble). El uno es la causa formal en tanto que diferencia interna. La noción de materia informada se ajusta si se tiene en cuenta esta observación. Los muchos son la materia informada en la que la diferencia interna de la causa formal no es eludida (en la información esta diferencia no se guarda implícita, sino que se "emplea"). Insisto: materia informada es la contenencia de multiplicidad y unidad en virtud de sentidos causales concurrentes. De acuerdo con ello, "cada" concepto no obliga a admitir muchas causas formales, sino la diferencia interna de la causa formal, ni muchas causas materiales, sino la multiplicidad de la información. La causa formal no informa indiscriminadamente o en bloque, sino según la explicitación de la diferencia interna: se "emplea" o se "plasma", pluralmente, lo cual sería imposible sin diferencia interna entera.

La causa formal no desciende desde el empíreo a la materia, sino que, antes, fuera de la suposición, materia significa materia informada El antes temporal es concausal con la diferencia interna de "lo que era". El sentido causal de la materia en concausalidad con la causa formal es la anterioridad temporal (a él se ha de conducir la causa *in qua*). La prioridad sólo temporal es el sentido causal mínimo, por lo cual esta concausalidad no comporta esfuerzo o variación para la causa formal. La diferencia interna de la causa formal físicamente no es previa en el tiempo a la causa material, sino que, simplemente, la concausalidad con la causa material es la explicitación de la concausalidad doble. Así pues, la causa material no es un sustrato (la explicitación *unum in multis* guarda implícita la explicitación *ordenada* de la diferencia, es decir, su concausalidad con la causa final, asi como su explicitación *por* grados, concausal con la eficiente, etc.).

Si se supone el tiempo, el valor causal del antes no se explicita. El tiempo supuesto es un conjunto no simultáneo que consta de antes, ahora, y después. Si algo se coloca en el tiempo, tenemos una serie en que se mantiene sin variación.

| | | |
|---|---|---|
| A | A | A |
| Antes | Ahora | Después |

A está supuesta, se conserva inalterada en el tiempo.

Si la invariabilidad del antes temporal se extiende al ahora y al después, la causa material se separa de la causa formal. Esta separación se

expresa con el principio de inercia, que dice: todo sistema libre de influjos exteriores conserva su estado de reposo o de movimiento uniforme. La invariabilidad de la causa material en el tiempo supuesto significa que en tal tiempo la causa material se conserva indefinidamente, con lo cual se pierde de vista su carácter concausal. En cambio, si la causación material se lleva a cabo *antes*, como hemos dicho, no necesita transcurso de tiempo, por lo que, tampoco es causa de ese transcurso, ni le imprime su invariabilidad. Por ello mismo, si se admitiera esa invariabilidad, la diferencia entre el reposo y el movimiento no podría considerarse en su estricta relevancia física. Esta diferencia sólo es relevante si se distinguen las concausalidades materia-forma y materia-eficiencia. La tesis que se mantendrá en el próximo apartado es que esta segunda concausalidad no es admisible como mera concausalidad doble aislada.

El movimiento se reduciría a una serie inerte si la causa material se considerase al margen de su concausalidad con la forma. Así enfocada, la materia es aquella prioridad cuyo empuje hace fluir el tiempo de modo invariable (porque ella no varía). Si el movimiento es inerte, ningún cuerpo es realmente un móvil, y es inevitable admitir la concausalidad doble materia-eficiencia (idea de fuerza).

El carácter progresivo o dinámico del movimiento físico es causal (causa eficiente). Pero el tiempo comporta *retraso*, y ello se debe a la causa material. La concurrencia de la causa formal y la material garantiza que el dinamismo no se esterilice. Por tanto, es inadmisible la concausalidad doble materia-eficiencia aislada. Adelanto aquí estas observaciones sobre el movimiento, para señalar en qué sentido no se puede hablar de la materia como causa: la materia no es concausa de lo *ya* supuesto. Si se refiere como causa a la diferencia de la causa formal, se entiende como el único *prius* con valor temporal. Tal prioridad es lo que se llama *antes*; con ella se elimina la suposición de lo físico. Pero si el antes se interpreta como condición inicial que impulsa el tiempo como un cauce –supuesto–, vacío y general, determinado en particular como antes, ahora y después[44],

44. Entender antes, ahora y después como determinaciones particulares es una falsa explicitación, una confusión de las líneas operativas prosecutivas que hace imposible la intelección de la concausalidad, y es incompatible con la abstracción. Con todo, la presencia mental guarda una lejana sugerencia del antes temporal, sin la cual no cabría decir que la causa material conserva la diferencia interna de la causa formal. Por otra parte, tal sugerencia presta sentido a la sentencia según la cual la inteligencia humana es la inferior entre las creadas, lo que se refuerza si se entiende que la presencia mental es el pensar humano en su límite. Por último, la sugerencia aludida permite resolver una dificultad de la física aristotélica: concretamente, su interpretación causal del movimiento circular, de la que me ocuparé en la Lección cuarta.

aparece la inercia y se omite la consideración de la concausalidad hilemórfica. Esta peculiar generalización de la materia olvida la dimensión progresiva del movimiento y, por tanto, la índole propia de la causa eficiente.

La causa material no tiene carácter progresivo, sino de *retraso*, que priva de plenitud al sentido progresivo del movimiento. La plenitud corresponde a lo que se ha llamado *adelantarse*: es la posesión del fin en perfecto, la cual no es física. La causa material "anterioriza", y eso significa retrasar, no poseer el fin. Pero no debemos "colocar" el antes temporal en el pasado: *el antes es un sentido causal del que el tiempo no se libera*. De esta manera, el ahora –si acaso cabe hablar de ahora físico, no supuesto– también tiene carácter de antes y, asimismo, lo que llegue es afectado de anterioridad.

Aquello que distingue al tiempo físico de la presencia mental (así como de la eternidad) es, justamente, la causa material. La causa material es la imperfección. Por eso, a veces, se ha dudado de que sea causa. Sin embargo, no es absurdo hablar de causa material. Causalidad significa prioridad, y es evidente el sentido de prioridad del antes exclusivamente temporal, así como la imposibilidad de entenderlo como único, es decir, como punto de arranque. La idea de punto de arranque comporta cierta perfección que no conviene al antes temporal, cuyo "influjo" causal estriba en la imperfección.

La causa material es causa de imperfección. Precisamente por ello, el antes temporal está en conexión con la diversidad de causas. Dicha diversidad comporta también imperfección (potencia respecto del acto de ser). La causa material es inexorablemente concausa, no puede ser causa única ni dejar de ser causa. La causa material es la razón de la composición física. En suma, la materia es un sentido causal en tanto que prioridad temporal, y es causa de imperfección porque es el único sentido en que el tiempo es un *prius*. Por tanto, la causa material no es *lo que* existía en el principio de los tiempos, sino, más bien, el factor rémora de los tiempos. No puede ser lo que algunas cosmogonías llaman "el huevo del mundo". Esa es una mala interpretación, pues la causa material no tiene nada que ver con lo ancestral o con lo primitivo; no es un protomundo, ni una protocosa de la que salga todo (noción que no pertenece a la teoría, sino al mito). La causa material es el antes (que no es lo mismo que lo primitivo), lo que retrasa. No se localiza en la línea del tiempo: es la

anterioridad *en* o, mejor, *del* tiempo. El antes es temporalmente insuperable.

No hay que reducir la noción de prioridad al tiempo, porque no todo *prius* físico es un antes temporal, sino sólo la causa material. Descontamos, desde luego, la anterioridad de la presencia mental, pues esta anterioridad es la actualidad, la cual *no es predicamental* (ni temporal).

Lo que ahora interesa destacar es que existen prioridades distintas del sentido temporal de la prioridad. Ello se puede expresar de modo complementario: si empleamos la palabra anterioridad en sentido lato, no es incorrecto decir que las demás causas son antes que la materia, si bien ese antes no es temporal. *Todas las causas son anteriores a la causa temporal menos en el tiempo*. Si la causa material es causa de imperfección, es menester que las otras causas sean anteriores salvo en el tiempo, y desde luego, en el tiempo tampoco son posteriores: en otro caso, mal podrían ser concausas. El orden causal predicamental es de tal manera que desde el punto de vista de la materia comporta anterioridad temporal[45].

Describíamos la causa formal como "lo que era". Pero el problema de la diferencia interna de la causa formal que esta descripción plantea, no tiene solución en la causa formal aislada. Para resolverlo apelamos, por lo pronto, a la causa material. Nótese: si la causa material es la anterioridad temporal, en conexión con la causa formal resuelve el problema; si la causa formal concurre con la anterioridad temporal, se descarga, por así decirlo, de la necesidad de *alcanzar* lo actual; por su parte, la anterioridad del tiempo se "alcanza" sin tiempo: para informar no tiene que "pasar" ningún tiempo. La causa material, según su valor anteriorizante, descarga a la causa formal de la necesidad de llegar a lo que hay; en cambio, al concausar con la anterioridad temporal "lo que era" informa (fuera de la suposición). Claro es que la causa material no resuelve el problema de la diferencia interna de la forma según el ahora: "lo que era" no puede menos que ocurrir; pero lo que llamo *ocurrir* lo asegura el que la concausalidad con la anterioridad temporal no requiere esfuerzo alguno para la forma.

A veces se dice que el paso del orden mental al orden real, físico, es un problema no susceptible de tratamiento. Comprobamos ahora que el problema es el paso del orden real, físico, al mental. La realidad física no

45. Los demás sentidos causales también tienen carácter de *antes*: por ser diversos constituyen el análisis del acto de ser –persistencia–, es decir, la potencia realmente distinta de él, el cual es entendido entonces como *después*. Esta versión de la *distinctio realis* está expuesta en *El Ser* I.

da tal paso (a menos que admitamos que piensa, lo que equivale a negar lo físico).

La opinión de que el paso del orden mental al orden real constituye un misterio, surge si se olvida la intencionalidad, y se intenta devolver a la realidad lo ya supuesto como si fuera un bloque, pues si lo devolvemos así, tornamos a encontrarnos con lo pensado. No se ha logrado nada, y experimentamos oscuramente que hemos procedido con torpeza, sin saber bien dónde reside el desacierto, y entonces desistimos: no acertamos a perfilar lo que pretendíamos, y concluimos que no hay otro modo de llevarlo a cabo, por lo que se trata de una tarea inejecutable, cuya clave se ignora. Pero la clave es patente: hay que abandonar la suposición. Es imposible, en efecto, que lo extramental esté supuesto; por eso, cuando devolvemos lo supuesto, no devolvemos, y lo que ello significa pasa a ser un enigma. De la apreciación de dicho enigma cabe pasar, a su vez, a estimar enigmático lo real, o a sostener que no lo conocemos cuando conocemos: he aquí la interpretación fáctica (sofística) del pensar.

Puesta la causa formal en relación, no con la suposición, sino con la causa material, ésta última la asegura (según su propio valor causal, que es el anteriorizar en sentido temporal). Resalta así el carácter concausal de la materia. El aseguramiento de la causa formal equivale a la materia informada.

### D. *El movimiento transitivo*

La exposición del carácter causal de la materia y de la forma no basta. Es necesario buscar otras causas concausales con ellas. Para explicitarlas hay que aprovechar lo averiguado acerca de la causa material, cuya característica irreductible es ser el *prius* sólo temporal.

Pero hay que entender esto sin olvidar que la causa material es causa de imperfección. Por ello, aunque la causa material resuelva el problema citado, lo resuelve a su manera, o sea, de manera imperfecta.

Esa imperfección equivale a lo que he llamado *inestabilidad* del hilemorfismo. La inestabilidad es un problema físico, cuya solución también ha de ser física. Pero esta *solución* no estriba en hacer estable lo inestable, sino en evitar que, por serlo, el hilemorfismo desaparezca. Para ello, es preciso pluralizar la bicausalidad hilemórfica. De ahí la equiva-

lencia entre hilemorfismo y universal: *unum in multis* (siendo los muchos no simultáneos). La taleidad está en muchos precisamente porque, al ser inestable su concausalidad con la causa material, otra causa ha de pluralizar su plasmación. Llamaré a esa nueva causa, *causa eficiente* extrínseca (extrínseca, porque no se compone con la sustancia hilemórfica).

Ahora bien, para que la causa eficiente sea efectivamente la solución del problema de la inestabilidad, ha de ser concausal con la taleidad y con la causa material en una nueva concausalidad, que es el *movimiento transitivo*. Desde luego, al ser concausales la causa formal y la causa material con la causa eficiente, el sentido causal de aquellas es distinto del que les corresponde en el hilemorfismo, pues, como se ha dicho, las causas sólo lo son en concausalidad, por lo que su sentido causal no se conserva inalterado en las diversas concausalidades.

En tanto que el movimiento transitivo soluciona el problema de la inestabilidad de la sustancia hilemórfica, ésta es *efecto* de aquél. Conviene llamar *término* a ese efecto. Y, siendo el efecto del movimiento transitivo una bicausalidad, es preciso sostener que el movimiento transitivo *cesa* en el término, por cuanto que la causa eficiente extrínseca no pertenece a él.

Ello se corresponde con el diverso sentido de las causas formal y material en la bicausalidad y en la tricausalidad. En la primera, la causa material es causa *in qua* y en la segunda, causa *ex qua*; la causa formal es plasmada entera en la bicausalidad y *graduada*, "desgranada", en la tricausalidad (y, por tanto, *no entera*). Por su parte, la causa eficiente extrínseca es activante de la causa material (por eso se lo denomina causa *ex qua*, y se habla también de *actio in passo*). En tanto que concausal con la causa formal, la causa eficiente la desgrana sin discontinuidad; en este sentido se dice que el movimiento transitivo es *continuo*. Aunque, estrictamente, la causa activada por la causa eficiente extrínseca es la causa material, la causa formal se integra en la acción; y es así como es concausal con la causa material, que de otra manera no sería activada.

Aristóteles propone la siguiente descripción del movimiento físico: "acto (*entelékheia*) de lo en potencia en tanto que en potencia". La tradición aristotélica glosa esta descripción con la fórmula: "acto imperfecto de lo imperfecto". Es claro que el movimiento se enfoca así en tanto que se entiende que su término, el compuesto hilemórfico, es su culminación, o bien, que la forma es enteléquica en bicausalidad. En la tesis que propongo, el movimiento transitivo es superior a la sustancia hilemórfica; y se sostiene que la noción de acto enteléquico, perfecto o

imperfecto, es una extrapolación del objeto pensado, actual. La solución del problema de la inestabilidad es superior a ella. Esta superioridad se cifra en la distinción entre lo tricausal y lo bicausal. Mi discrepancia en este punto con Aristóteles es clara: Aristóteles no considera la concausalidad de la causa formal con la causa eficiente, sino, más bien, lo de ésta con la causa *ex qua*, de la que la forma es educida, en tanto que el movimiento es guiado por otra forma, que es previa a él. Según este enfoque, como se ha señalado antes, la prioridad de las causas es suplantada por la prioridad de las cosas. Este es otro motivo de discrepancia con el Estagirita.

Se acepta, en cambio, que el movimiento es la activación de la potencia material, con tal de que, primero, la causa eficiente sólo sea causa –concausa– en el movimiento, y, segundo, que la causa formal también sea concausal en esta tricausalidad, y exterior a ella únicamente en el efecto bicausal. Nótese que no por ello se admite una duplicación de la taleidad, sino la diversidad de su estatuto concausal: plasmada en el hilemorfismo y desgranada en el movimiento. La exégesis heurística de la "activación de la potencia material" conduce a las precisiones siguientes:

1ª Por ser causa de imperfección, la causa material es una solución física, inicial pero precaria –la más imperfecta– del problema de la diferencia intrínseca de la causa formal. Según esto, se ha de explicitar una nueva causa, la eficiente, y un nuevo sentido de la causa material: causa *ex qua*, y no *in qua*. El hilemorfismo es una solución imperfecta porque, en él, el antes temporal no admite dilación. Pero la ausencia de dilación comporta que la diferencia plasmada no se puede mantener. Esta imperfección del hilemorfismo es su inestabilidad.

2ª Por ser continuo, el movimiento físico que se explicita conceptualmente es menos imperfecto que la concausalidad doble. Pero el movimiento continuo no deja de ser imperfecto en tanto que la causa material también concausa en él: la causa *ex qua retrasa*. En cambio, en el hilemorfismo la causa *in qua* ni siquiera retrasa, sino que excluye por completo la continuidad.

3ª Debido a su continuidad, para este movimiento tampoco basta la causa formal plasmada, sino que se requiere otro sentido de esa causa, concausal con la eficiente y el retraso. Si se mantiene la atención en la diferencia intrínseca que es la taleidad, se advierte que en el movimiento continuo se explicita no como plasmada, sino como causa formal graduada o desgranada. Detengámonos en esta noción.

El movimiento es una solución gradual según continuidad del problema de la diferencia interna de la taleidad. El desgranamiento no tiene nada que ver con la idea de una implantación seriada de mononotas; la gradación continua no es un empleo de la causa formal por partes; tampoco, repito, la causa formal es plasmada en el movimiento (el movimiento no es hilemórfico), y sólo en ese sentido se dice *no entera*. Sin embargo, la gradación se puede decir *íntegra*, porque, por ser continua, no es fija, sino una intensificación. El retraso de la causa material *ex qua* es solidario con el carácter gradual de la intensificación: el grado se intensifica según la continuidad. Es algo así como ir pasando de una diferencia "esbozada" a una diferencia más "nítida", o también como una "pregnancia" progresiva concausal con la causa material activada.

4ª En tanto que la causa eficiente es concausal con la causa formal graduada, la continuidad *se contrae*: la continuidad es contracta porque la causa formal la *mide*. Por eso, el movimiento continuo *comienza* y *cesa*: el último grado de la intensificación continua da paso al término bicausal como efecto, en el que la causa formal es plasmada, y el movimiento cesa.

5ª En tanto que solución más perfecta que la inestable del problema de la diferencia intrínseca, el movimiento continuo no puede ser único, puesto que comienza y cesa. Siendo el término inestable, es preciso que otro movimiento continuo "recoja" la taleidad, la cual, de otra manera, quedaría abandonada a la inestabilidad.

Así pues, el movimiento transitivo comporta pluralidad. Pero, como es claro, *ningún movimiento transitivo es causa de otro*, puesto que cesa en el término, el cual de ningún modo puede causarlo. Por consiguiente, la pluralidad de los movimientos continuos es discontinua (su separación son los términos).

6ª Al explicitar el movimiento continuo, se encuentra asimismo la noción de *móvil*, con la que el movimiento comunica *–actio in passo–*. Si esa comunicación se tiene en cuenta, es preciso decir que el movimiento requiere una *concausalidad triple*; asimismo, cabe sostener que la causa eficiente es *extrínseca*. Si por causa "extrínseca" se entiende causa distinta de la causa formal y de la causa material, o bien que el movimiento es distinto del móvil, o bien causa que no admite concausalidad doble aislada, la denominación es acertada; pero si se quiere decir que es distinta del movimiento, o que el movimiento es su efecto, la noción es físicamente inaceptable en una teoría de la concausalidad, porque al distinguir la causa y el efecto ambos se suponen. Para dar paso en física a la noción

de efecto sin suponerlo es preciso explicitar los cuatro sentidos causales. Pueden entonces considerarse, sin incoherencia, efectos las concausalidades, salvo la cuádruple[46]. El implícito de la concausalidad cuádruple es el fundamento (suponer las causas impide explicitar el fundamento).

7ª El movimiento no es aisladamente, ni en concausalidad doble, por lo que sólo es concausal con la materia si también lo es con la forma. En este sentido, la causa formal se describe como causa de la distinción de los movimientos. En atención a la causa *ex qua* la forma se dice educida. Pero tanto la causa *ex qua* como la forma son concausas, y sería un error interpretar el móvil como pasividad sometida al movimiento, ya que puede no someterse, es decir, rechazar el ser movido. Como solución del problema de la causa material, el movimiento no tiene garantizado el éxito. Por tanto, ha de excluirse el automatismo, la automoción.

El movimiento sería automático si ocurriera *en* el tiempo, es decir, si el tiempo fuera previo a él como su cauce. Con ello se concede al tiempo valor causal. Sin embargo, el único sentido causal del tiempo es el antes temporal, y no existe ningún otro valor causal del tiempo que pudiera extenderse al movimiento, pues dicha extensión asociaría la materia al movimiento de tal manera que no podría ofrecerle resistencia, y el movimiento se confundiría con el móvil.

La distinción entre el comienzo y el cese del movimiento continuo se debe a su concausalidad. Sin duda, comenzar y cesar corresponden al movimiento (y a la causa material en tanto que concausal con él), y esa distinción es obligada, si bien lo peculiar del movimiento continuo es *acortar* esa distinción. Desde este punto de vista, cabe hablar del movimiento como *contracción*. Si la contracción no llega a ser adelantamiento o simultaneidad, ello se debe a la causa material, que impone su retraso al movimiento. La idea de duración como índice de la perfección del movimiento es incorrecta, pues "cuanto más dure" más se retrasa, o mayor es la distinción entre comienzo y cese, es decir, mayor la diferencia con el adelantamiento o posesión del fin.

8ª El carácter activante del movimiento físico es el sentido predicamental de la causa eficiente. Ahora bien, cabe admitir que un movimiento cause otro sin que éste sea en modo alguno un móvil. Se habla de causa extrínseca en tanto que el movimiento se distingue del móvil; por

46. Insisto: si las causas no son efectos unas de otras, sino concausas, la noción de efecto ha de conducirse a la de concausalidad.

tanto, esta noción equivale a la sentencia: el movimiento no se mueve. Así pues, la expresión "materia informada" es correcta; en cambio, "movimiento movido" no lo es. Asimismo, mientras la causa formal no causa la causa material, un movimiento causa otro sin que éste deje de ser movimiento (o sea movido): es precisamente otro movimiento. La diferencia –heterogeneidad– entre los movimientos es más aguda o neta que la diferencia entre las llamadas causas intrínsecas.

La contracción de la distinción entre comienzo y cese es la continuidad. Si el movimiento continuo es causado por otro movimiento, éste no cesa, sino que se interrumpe, y no comienza, sino que se elonga. Pero dicho movimiento no es conceptualmente explícito.

### E. *La causa eficiente extrínseca*

Insistiré en este apartado en la causa eficiente como explícito conceptual, es decir, atendiendo a que los muchos *in qua* no son simultáneos.

La descripción de los sentidos causales es difícil, pues su comprensión exige la explicitación de todos ellos, y es imprescindible exponer su concurrencia, sin la cual los sentidos causales no son explícitos. Las compensaciones de las pugnas racionales son consolidaciones; pero en tanto que la explicitación se distingue de la compensación, se descubre la problematicidad de los sentidos causales aislados y de las concausalidades parciales.

Al explicitar una nueva causa, las causas explícitas hasta entonces adoptan nuevos sentidos. El orden real físico se desvela según la explicitación, cuya prosecución equivale también a un aumento de la pugna de la presencia mental. La noción de contracción del movimiento contribuye a la mejor comprensión de esa pugna.

Hemos estudiado en primer lugar la causa formal; luego se ha explicitado un sentido de la causalidad, la causa material, con el cual se resuelve de entrada el problema de la diferencia intrínseca de la causa formal, cuyo carácter insoluble, si la forma se aísla, es el reverso del paso a lo real[47]. La causa material también es problemática tomada por

47. La causa material es la solución de un problema que no se debe a ella, sino, más bien, a la distinción de la causa formal con la causa final. Se trata de una solución plural y fija y, por tanto,

separado: ¿lo que entendemos por antes temporal es una parte del tiempo? ¿El antes ha pasado del todo, puesto que el tiempo ha seguido pasando? El antes ha transcurrido "del todo" si se supone. Ahora bien, entender el antes temporal como *prius* real es incompatible con suponerlo. Realmente, el tiempo no deja atrás la anterioridad material.

Abstraer equivale a articular el tiempo. La articulación es la presencia de lo presente, supuesto en virtud de la prioridad de la presencia mental, la cual no es el antes temporal, sino que lo suple. En el sentido físico del tiempo, el ahora no se da, en virtud del antes fijo del que dicho tiempo no se desprende (no *alcanza* a ello). No sería correcto interpretar lo que llamo "desprenderse" del antes temporal como ulterior a él; es preciso entenderlo como prioridad no concausal o predicamental (la presencia mental es una prioridad no predicamental, si bien es la inferior de las prioridades de orden intelectual).

En tanto que el antes temporal es concausal, retrasa. Hemos dicho también que, explícito como causa, la presencia mental pugna con él. En atención a dicha pugna ha de rechazarse la fácil interpretación de la materia como flujo constante. El principio de inercia es la consecuencia de pretender objetivar la causa material. Este mal llamado principio ofrece las siguientes dificultades: no explica los movimientos tal y como explícitamente ocurren y, al suponer la causa material, impide que ésta sea considerada como causa real, esto es, como concausa, confundiendo el movimiento con el móvil.

El movimiento físico no puede ser explicado ni por la causa formal ni por la causa material ni por la concausalidad de las dos. La causa material permite la plasmación de la causa formal según su diferencia interna (la información se reduce a la no dilación. Es éste un valor causal de la materia). Pero la materia informada no explica el movimiento: obviamente, no da lugar a él. Sin embargo, explicitar el movimiento es imprescindible, porque sin él la concausalidad de causa material y causa formal o se supone, y se consolida con olvido de su carácter físico, o sucumbe a la inestabilidad. Instalarse *lo que era* según el carácter

inestable, debido, en definitiva, a que sólo la causa final *agota* la causa material (en concausalidad con la causa material, la causa formal no la agota, ni tampoco la eficiente). De aquí que la causa material sea también problemática, lo que da entrada a la causa eficiente. En tanto que el movimiento comienza y cesa, la causa eficiente es problemática, lo que da entrada a la causa final.

A lo problemático de los sentidos causales y de las concausalidades doble y triple, lo llamaré problema de *la ocurrencia de la esencia*. Este problema se pierde de vista en las compensaciones consolidantes que están exentas de ocurrir.

anteriorizante de la materia sería, sin el movimiento, un aislarse del fin[48]. Y, a la inversa, con sólo la concurrencia de forma y materia el movimiento se guarda implícito.

Si se omite el movimiento, se detiene o deja en suspenso la explicitación de la concausalidad y, con ello, la afirmación judicativa. El cortar la explicitación produce la impresión de que la consideración de lo real ha terminado por consolidación. Así precipita una onto-logía prematura, a la que corresponde un supuesto temático. El enigma del paso del orden mental al orden real es sustituido por un optimismo pesado: si la consideración de lo real ha terminado, no queda nada real implícito, sino que la realidad ha comparecido por completo. El tema correspondiente es la densidad de lo que se llama "lo ente". La presencia mental y la realidad se sueldan: lo absoluto de la comparecencia es lo absoluto del presentar en el objetivismo total al que emigra y en el que se disuelve cualquier principio. El inmovilismo invade lo real, el móvil deja de notarse. El fijismo formal (la interpretación de la forma como acto) omite la explicitación de la diferencia de notas y de sus soluciones (concausalidades) físicas.

La presencia mental conmensurada con la sustancia actual, la principialidad compensada objetivamente, es la suspensión de la búsqueda, la muerte de la esperanza de hallar a través de la modesta realidad de lo físico (que es extramental o real en tanto que inferior a la presencia mental), y de la atenta distribución de la afirmación, una vía de acceso al fundamento y, en última instancia a la identidad originaria. Esta suspensión es incongruentemente interpretada como positiva. De este modo, la presencia mental se convierte en un refugio y la pérdida de la unidad distributiva de la afirmación es completa. ¿Qué puede significar "la sustancia *es*" si la sustancia está supuesta, y a ella se retrae la realidad? La palabra *es* es un añadido superfluo, un signo reduplicativo de lo *ya* real (de lo que *hay*).

Para llegar a la explicitación judicativa, explicitar la causa eficiente es irreemplazable: aquéllo que prohíbe su retraimiento involutivo a un sujeto supuesto. El movimiento no está supuesto: no puede ser sino real; sin él, la

48. La no dilación permite hablar de causa formal entera y de una primera solución del problema de la diferencia interna. Sin embargo, dicha solución es inestable, porque la diferencia interna de la causa formal se debe a su diferencia con la causa final. Por esta razón, la concausalidad forma-eficiencia es imprescindible, así como la pluralidad de movimientos, pues la diferencia con la causa final comporta que la causa formal no es constante.

concausalidad de la causa material y la causa formal (lo que se suele llamar el compuesto) se consolida, se supone, y fácilmente contamina de fisicalismo al pensamiento. Si sólo *hay*, la realidad física se pierde, y, al suspender la explicitación de las causas, invade, supuesta, el pensamiento. Se olvida que la presencia ha de pugnar con la realidad física extramental, sin confundir la causa material con su propia constancia; en otro caso, abdica de su peculiar prioridad. El llamado panteísmo es la materialización de la constancia.

Para entender cómo en el nivel conceptual se mantiene la pugna explicitante sin compensación, conviene añadir algunas observaciones sobre el movimiento continuo.

1ª En tanto que el movimiento "desconsolida" la bicausalidad hilemórfica, puede decirse que ocurre "hacia desde": sin "desde", el "hacia" no indica comienzo; sin "hacia", el "desde" no indica término. "Hacia desde" significa no estar fijado, no concurrir con la causa *in qua*. La causa eficiente es conceptualmente explícita al advertir que el movimiento ocurre y no se supone.

¿Qué quiere decir ocurrir? Por lo pronto, no estar exento. Para la causa formal significa: *lo que era* no ocurre como *algo* supuesto o instalado, sino que no "cesa" internamente. No cesar es la causa formal inseparada del ocurrir en concausalidad con la eficiencia, o referida a la continuidad. De aquí un primer carácter del movimiento: el movimiento es una *contracción* que, por continua, *no se puede cortar*. El movimiento es el no detener la explicitación conceptual; no se compone de partes que sean otros movimientos: es continuo. Esa continuidad es el análisis físico gradual de la diferencia interna[49]. El movimiento no es continuo como proceso homogéneo, sino la concausalidad analítica gradual de la diferencia interna de la causa formal. Por eso la continuidad le es intrínseca y, al revés, el movimiento no se puede cortar ni entender detenido: no alberga detención, sino que el término es extrínseco a él: la contracción sería imposible si albergara término. El movimiento es físico *desde* el no albergar el término, u ocurre *hacia* él; *hacia* y *desde* son indicaciones de la contracción. También cabe decir que sin la diferencia de comienzo y

49. Por eso, el movimiento no es una idea general con determinaciones particulares. Nótese que si la causa eficiente es un sentido causal, no puede separarse de otros sentidos causales. La dificultad de concebir el movimiento se debe a la interpretación fijista de la forma, que lo separa de él. Pero, como digo, los sentidos causales no se explicitan aislados. En el concepto "el agente" no se distingue de la acción, pues el agente no puede ser bicausal -hilemórfico-. Interpretar la forma como acto fijo, y así principio agente, es una consolidación objetiva sin sentido físico.

término el movimiento transitivo no es causa eficiente. Por tanto, el movimiento no supone la causa eficiente, la cual *en modo alguno es anterior a él*. Existen movimientos que superan la causa eficiente (causa eficiente significa movimiento inferior a la operación inmanente). Por eso, la diferencia de comienzo y término requiere concausalidad con la forma y la materia.

*Hacia* y *desde* el no albergar término indican el contraerse continuo. Por una parte, hasta el término, el movimiento, por así decirlo, no llega sino "hasta donde". Por otra parte, sin embargo, el movimiento se conserva *hacia*, de modo que dicho "hasta donde" no es una actualidad en que el movimiento se detenga, sino su "ocurrir hacia", su "continuar hacia" por contracción[50]. Dicha continuación contracta es precisa para la diferencia de comienzo y cese, sin la cual la causa eficiente extrínseca no es realmente concausal con la forma ni con la materia.

2ª El ocurrir el movimiento no es todavía la explicitación judicativa, aunque sí supera el retraimiento al supuesto (que anula el juicio), y ello en tanto que el movimiento ocurre *desde* el no albergar término. Esta observación es necesaria para no suponer el movimiento. Suponer el movimiento es detener la explicitación (detenerlo). Ciertamente, hemos procurado no detenernos; es lo que se ha llamado continuidad. También se ha dicho que el movimiento no es concausal con la causa *in qua*. Ahora bien, con esto no se ha esquivado del todo la suposición, y la explicitación afirmativa está todavía lejos. Si no se explicita más, nos detenemos. ¿De qué modo? En el término. Si el movimiento ocurre desde el no albergar término, en el término la contracción parece haber tenido *ya* lugar.

Como causa eficiente extrínseca, el movimiento físico no es real sin término: el término es hilemórfico o no albergado; pero un movimiento transitivo sin término sería indefinido o no contracto. A la vez, no cabe término sin comienzo, por cuanto que, sin comienzo, un ocurrir no es desde el no albergar término: el término no causa el comienzo y, por otra parte, sin comienzo el movimiento transitivo no es físicamente real; el comienzo expresa su concurrencia, y el término su no concurrencia, con otros sentidos causales. Con todo, puede parecer que el movimiento supone el comienzo (diferencia indispensable para el término) y también el término.

50. Por tanto, detenerse físicamente no equivale a cesar el movimiento, sino a impedirlo. El movimiento puede ser impedido porque su término es bicausal, es decir, no concausal con el movimiento, sino efecto suyo o inferior a él.

3ª Para evitar la suposición hay que sentar que el comienzo es imposible sin el término y, por consiguiente, que requiere el cese de otro movimiento; como el término no es interno al movimiento, es menester la *pluralidad de movimientos*: no cabe un comienzo físico absoluto ni un término absoluto, ni tampoco *un movimiento único*. La expresión subrayada es importante en lo que respecta a la suposición: la suposición precipita al considerar un único movimiento. Pero tanto el comienzo como el término *comportan* pluralidad de movimientos. Explicitar tal pluralidad es un paso más en la exclusión de la suposición del orden físico.

La pluralidad es otro carácter del movimiento físico conceptualmente explícito. A su vez, dicha pluralidad ofrece un nuevo carácter: la discontinuidad. Cada movimiento físico es continuo; su pluralidad (sin la cual no cabe movimiento continuo) no lo es. El carácter discontinuo de la pluralidad de movimientos continuos es obvio: sin ella, la pluralidad de movimientos constituiría un movimiento único. He aquí otra razón para excluir que el movimiento suponga un "flujo" temporal, y para negar que el término sea la causa eficiente.

Si el movimiento no se puede cortar (continuidad), el instante no es real en física, y es preciso señalar un intervalo entre el cese de un movimiento y el comienzo de otro. *A ese intervalo se reduce el término*. El instante no es real ni en el movimiento ni entre movimientos; en otro caso, un movimiento sería el corte de otro. La noción de intervalo entre movimientos es, por lo pronto, la exclusión del instante. Pero, además, dicha noción es obviamente distinta de la de movimiento, y no se trata de una distinción indeterminada que dejara en tinieblas el sentido del intervalo. En atención a la distinción respecto del movimiento, al intervalo se le llama *reposo*. Pero esto no es suficiente, puesto que el reposo, sin más averiguaciones, se confunde con la inercia, o con un tiempo en que no ocurre nada: en este sentido, el reposo no sería otra cosa que el traslado constante del término. Desde luego, un traslado inerte no basta para convertir un término en comienzo.

La distinción reposo-movimiento es la que sigue: el reposo es la inestabilidad bicausal; el movimiento es la continuidad contracta con retraso. Si el movimiento cesa (en el término no ocurre el movimiento), el reposo es inestable (el comienzo no es el reposo), *pero se precisa para que ocurra un nuevo movimiento*. Por una parte, un movimiento único sería indefinido; por otra parte, sin otro movimiento su término se degradaría sin convertirse en comienzo. Todo movimiento continuo cesa, pero ello no

significa que cese todo movimiento, sino reposo y otro movimiento. Por tanto, el ocurrir efectivo es desde un término que se convierte en comienzo. A su vez, el movimiento con ese comienzo es hacia otro término. Nótese lo imprescindible de lo que se llama reposo: no ocurre movimiento sin un reposo convertido en un comienzo; ese reposo comporta el cese de otro movimiento, pues es un término. Por consiguiente, el movimiento es efectivamente requerido por el comienzo y el término, pero no es un ocurrir único y autosuficiente, sino una pluralidad que ocurre mediando términos. A su vez, dicha pluralidad tampoco es autosuficiente, ni cabe que el ocurrir *plural* llegue a un término último o final: entonces sobrevendría una definitiva concausalidad hilemórfica (que no sería universal). El movimiento continuo es el perfeccionamiento en el plano de la diversidad, el perfeccionamiento imperfecto. El movimiento inherente a la explicitación conceptual es la causa de los muchos no simultáneos, lo que comporta su pluralidad.

La causa eficiente tiene que ser concausal con la materia, o sea, respecto de la anterioridad del tiempo, la cual, sin concurrir causalmente impondría la inercia. Pero la inercia es una apariencia imaginada, un tiempo sin eficiencia, un fluir "hueco". Si se tiene en cuenta la causa formal, la ausencia de eficiencia no es ni siquiera inercia, sino reposo inestable. Si la causa eficiente no se ejerciera respecto de ella, la materia desasistiría a la forma. Sin duda, la causa eficiente ha de distinguirse de la causa formal, pues para la causa formal la causa material es la solución de un problema, y, en cambio, para la causa eficiente el problema por resolver es la materia. La solución eficiente es imprescindible (la causa material no es una solución estable).

La concausalidad doble materia-forma no comporta inercia, sino inestabilidad: el compuesto hilemórfico es, aislado, no un supuesto, sino, por decirlo de alguna manera, un "móvil" sin movimiento. Por eso, es admisible lo que llamaré *conversión* del reposo en comienzo, *sin que sea* preciso entender el reposo como un "trozo" de tiempo. Dicho de otra manera: si el movimiento faltara, el reposo se "desvencijaría" sin llegar a convertirse en comienzo[51].

51. La inercia es impensable sin conversión al fantasma. Como hemos dicho, la explicitación conceptual toma el relevo de dicha conversión.

Aristóteles admite la noción de privación como uno de los principios del cambio, junto con la materia y la forma. La privación es la negación de la forma en un sujeto apto para adquirirla. Ahora bien, como noción negativa, la privación carece de estatuto físico. La heurística propuesta acerca

4ª La causa eficiente evita que la anterioridad del tiempo impida el comenzar (insisto en que esa anterioridad no es parte del tiempo, y que no se deja atrás), al menos en la medida requerida para que la concausalidad hilemórfica no se "desvencije" definitivamente, es decir, para que no falten los términos en cuanto tales. Dicha medida señala el carácter *negantrópico* de la causa eficiente[52].

La causa eficiente extrínseca no causa la causa material, pero sólo es causa si es concausal con ella. Lo cual comporta, a su vez, que la causa eficiente extrínseca ocurre como movimiento continuo, y que ese movimiento es inexorablemente plural. Ahora bien, la pluralidad de movimientos continuos no es un conjunto de sólo movimientos, pues los movimientos requieren los reposos. Aunque movimiento y reposo sean distintos, tanto el uno como el otro son precisos, ya que es imposible que el movimiento ocurre sin causar el reposo; y sin conversión del reposo en comienzo, no cabe movimiento.

En tanto que el reposo es inestable, da lugar a un problema cuya solución es la causa eficiente extrínseca en tanto que concausal con la causa formal y con la causa material. En orden a la solución eficiente, la causa material se denomina causa *ex qua*. La causa *ex qua* no deja de ser el antes temporal: es el antes temporal en cuanto que resuelve el problema de la diferencia intrínseca de la causa formal con el concurso de la causa eficiente. Por su parte, en la explicitación conceptual, la causa formal no desciende del empíreo –ello equivaldría a su suposición–, sino que se describe como taleidad empleada según su diferencia interna entera en la información de la causa *in qua*, y graduada continuamente por la causa eficiente.

Ahora bien, el mutuo requerirse de los movimientos continuos y sus términos no es equilibrado, porque los términos son efectos de los movimientos. Pero precisamente por esa falta de equilibrio, el mutuo requerirse no permite decidir la cuestión de la prioridad del movimiento y del término, *considerados como plurales*. Sin duda, como causa del término, el movimiento es prioritario respecto de él. Sin embargo, como el movimiento continuo requiere la conversión del término en comienzo, parece que, además de ser causa de un término, otro término es previo a él,

del reposo da razón de la razón de privación, por lo mismo que con ella se abandona la idea de cambio entre supuestos.

52. Aristóteles piensa que esa medida está asegurada de modo cíclico, incluso admitiendo el *ens per accidens*.

el cual, a su vez, es efecto de otro movimiento, etc. Se perfilan así dos preguntas: ¿existe un primer término? Parece que no, puesto que el término es efecto del movimiento. ¿Existe un primer movimiento? Parece que no, puesto que el movimiento comporta la conversión de un término en comienzo.

Así pues, se abre un proceso al infinito que, considerado hacia atrás, es un retraimiento, es decir, un recaer en la suposición y, por tanto, una detención de la explicitación conceptual. Detener la explicitación, como se ha indicado, equivale a una compensación de la pugna, o sea, a una objetivación. A la compensación que aquí aparece la llamaré *enigma objetivo*, una destacada amenaza de ignorancia: no se sabe si ocurre un primer término o un primer movimiento.

El enigma objetivo es la clara muestra de que la explicitación conceptual no da más de sí, y, por tanto, que en ese enigma se guarda un implícito (por ser un objeto, es imposible que dicho enigma sea físico).

5.ª Recapitulemos en esta última observación lo que la pugna conceptual permite explicitar. La plasmación de la causa formal en la causa material requiere el cese del movimiento continuo. A su vez, para que ocurra el comienzo, la taleidad ha de *desplazarse* a otra concausalidad, lo cual es solidario con la inestabilidad de la bicausalidad hilemórfica.

La causa material no es una causa al margen de la concausalidad. Así pues, ni la causa formal ni el antes temporal son el comienzo sin la concausalidad eficiente, que cesa (por no albergar el término) y vuelve a ocurrir al convertirse el término en comienzo, etc. Un término no llega a ocurrir si un comienzo no cesa de ocurrir: el movimiento no es bicausal; el término, sí. Es patente que la propuesta noción de desplazamiento de la causa formal no tiene nada que ver con el cambio entre supuestos. Volveremos a ocuparnos de ella en la Lección tercera.

La distinción entre reposo y movimiento, atendiendo a la analítica causal, sólo es válida en virtud de la distinción entre concausalidad doble y triple. En estrecha correspondencia con esto, enunciaré la siguiente descripción de la causa formal: causa de que la causa eficiente no sea única. No se dice que la causa formal sea la causa de la causa eficiente, sino la causa de que no ocurra una causa eficiente única.

Por el carácter causal del antes temporal, la causa eficiente es concausal respecto de él, y en este sentido es causa según el comenzar. Tal comenzar no agota el *prius* temporal; paralelamente, el comenzar no es

único. Tampoco es agotado por la información: por eso, la causa material resuelve el problema de la diferencia interna de la causa formal, y la inestabilidad hilemórfica abre paso a la intervención de la causa eficiente. Por ello, no se debe mantener la idea de anterioridad ancestral, o protocosa.

Físicamente, no es real el antes aislado, ni el reposo puro ni el movimiento puro, sino las concausalidades.

La consideración de las causas nos hace ver que el tiempo físico no es un fluir, sino un retraso que permite la contracción del movimiento (en relación con las otras causas). La contracción se *traza* en el retraso. Por tanto, no es acertado plantear el tema del tiempo según la imagen de la serie del huevo y de la gallina. De tal imagen arranca la pregunta acerca de si la gallina es anterior al huevo, o al revés. Con el antes temporal no se debe jugar mentalmente: lo impide la causa eficiente. El universo no fue antes en absoluto, no está en absoluto fuera del movimiento, y no ocurre un sólo movimiento. No hay un universo huevo y otro gallina. Pero no es menos inútil preguntar por el comienzo del tiempo. No hay tal comienzo, ya que no existe un antes aislado: si existiera, nada ocurría jamás (tampoco huevos y gallinas).

Propiamente, el tiempo físico no pasa, ¿o acaso el universo de ahora es otro o discontinuamente separado del de hace diez mil millones de años? Cierto que si fuese el *mismo*, la materia sería la única causa; pero si fuesen dos, la concurrencia causal no sería real. Carece de sentido preguntar cuándo acabará o cuándo empezó el universo. No es que se ignore la respuesta, sino que no se sabe qué se pregunta. El universo no existe en el tiempo, porque el tiempo físico no precede ni encauza la concausalidad, y porque el universo no es la concausalidad doble ni la triple. Ciertamente, el universo es creado, pero eso no significa que exista una anterioridad temporal absoluta, sino precisamente que no existe, pues la creación incluye la materia. Por lo demás, la creación es un tema metafísico y la prioridad que en ella juega no es predicamental.

### F. *Las taleidades*

Comenzar la exposición de las causas por la causa formal (que no es el sentido físico del comienzo) obedece a serios motivos. La forma es lo

directamente pensado (es la determinación abstracta). La presencia mental presta a la forma la actualidad que significa estar dada. Físicamente, la forma no está dada en presencia, sino que es, ante todo, causa de la materia informada. Así entendida, la forma no se supone. Pero la suposición sólo se ha desplazado: es la detención en la idea de sustancia, la compensación que da lugar a una metafísica prematura. Para abandonar entonces la suposición, apelamos a la explicitación del valor causal del movimiento. El movimiento continuo es una pluralidad que, en el nivel del universal, es requerida por él, y al revés. La elucidación de las nociones de comienzo y de término inestable, mantiene el abandono de la suposición de la sustancia hilemórfica. Sin embargo, el mutuo requerimiento aludido marca el agotamiento de la explicitación conceptual.

Como digo, se ha empezado por la causa formal en atención al abstracto. El abstracto es un objeto supuesto. Al explicitar la causa formal conceptualmente se abandona la suposición. Ahora bien, como el concepto toma el relevo de la conversión al fantasma, las causas formales conceptualmente explícitas no son antecedidas por el abstracto, por lo que no cabe precisar de *qué* causas formales se trata. Paralelamente, dichas causas formales se explicitan de acuerdo con bicausalidades (hilemórficas) y tricausalidades (movimientos que comienzan y cesan), que son las concausalidades mínimas. La cuestión es si dichas concausalidades permiten discernir su contenido.

Sin duda, las causas formales *aptas* para la bicausalidad y la tricausalidad aludidas, no pueden ser cualesquiera, sino justamente las aptas para ello. Con otras palabras, el discernimiento de su contenido físicamente es inseparable de las concausalidades de que son susceptibles dichas causas formales, y no parece posible averiguarlo desde otras instancias. Expondré a continuación lo que este planteamiento da de sí.

Por lo pronto, son causas formales no categoriales: no son *cuáles* (cualidades) ni *cuantos* (cantidades), ni ningún otro accidente. El universal es sustancia, pero no categorial, sino elemental (o inestable: *unum in multis*. Ni los muchos ni el uno son sustancias, sino el uno-muchos o el uno en muchos no simultáneos). La ausencia de accidentes comporta la imposibilidad de deíctica: las causas formales no categoriales no inmutan la sensibilidad, no son ésta o aquélla.

Hasta la explicitación de las categorías el propuesto criterio diferencial no se puede desarrollar. Aquí basta señalar la improcedencia de dirigir a las causas formales conceptualmente explícitas preguntas deri-

vadas de la explicitación de las categorías. Son *taleidades*, pero no *quididades* (no vale la pregunta ¿qué son?).

En segundo lugar, tampoco es correcto acudir a los contenidos abstractos para caracterizar el contenido de las taleidades. Desde los abstractos sólo cabe decir que son diferencias internas, y que su contenido no puede ser mayor que el abstracto. En rigor, debe ser menor, aunque no al modo de las determinaciones segundas, sino en virtud de la flexibilidad exigida por las dos concausalidades para las que son aptas. Tal flexibilidad es ajena a los abstractos.

En definitiva, si se tienen en cuenta los criterios diferenciales aludidos, ha de concluirse que las causas formales de que ahora nos ocupamos son caracterizadas por sus concausas. Esta conclusión es coherente con la siguiente descripción: la causa formal es la causa adaptable, pues es concausa como diferencia (por su parte, la causa material es la causa aprovechable y la causa eficiente la causa concurrente. La causa final es el designio. El designio se cumple por las otras causas, es decir, por adaptación, aprovechamiento y concurso).

Según esto, la causa formal conceptualmente explícita se describe así: contenido talitativo (no quiditativo) diferencial plasmado y desgranado (no afirmable). En tanto que plasmado, inestable; en tanto que desgranado, gradual. Lo gradual es continuo y sólo así plasmable. Por consiguiente, primero desgranado-continuo, y por ello plasmado-inestable: (tal y) como se desgrana, así (tal) se plasma y es inestable. Plasmarse y desgranarse indican las adaptaciones de la causa formal en tanto que se aprovecha la causa material y la causa eficiente concurre. Dichas adaptaciones indican la *condición* de la diferencia inferior a la del abstracto (el abstracto está presente; la presencia mental ha vencido al tiempo; la taleidad no lo vence).

Atendiendo a las indicaciones reseñadas, cabe distinguir la condición de la taleidad según que ocurran tan sólo taleidades, o también otras causas formales. Si sólo ocurren taleidades, el universo no incluye vivientes corpóreos, ni tampoco lo que los aristotélicos llaman cuerpos mixtos. En tales condiciones, la explicitación judicativa es improcedente. Por el contrario, la explicitación conceptual nos permite acceder a un

universo previo a la existencia del hombre y en el que ni siquiera cabe el conocimiento sensible[53].

Pero hay más: la condición de las taleidades si sólo ellas ocurren no es igual a su condición si también ocurren otras causas formales[54]. Ello comporta cierta modificación, que se conoce conceptualmente: el concepto explicita tanto una como la otra condición. Nótese que si dicha condición no se modificara, el universo con otras causas formales procedería de aquél en que sólo ocurren taleidades. Pero esto es inadmisible, aunque no existen dos universos. La unidad del universo es la causa final (causa que se describe como *no seguida*, o como designio).

## 9. LA CUESTIÓN DE LA SUFICIENCIA DEL CONCEPTO PARA LA EXPLICITACIÓN JUDICATIVA

El hombre no es una realidad entre otras, pues es capaz de objetivar, o sea, de "estar-en-el objeto". Pero es capaz de más, y ello quiere decir, por un lado, que el hombre es un ser *destinado*, y, por otro, que la constancia de la presencia mental no es un estatuto imposible de trascender. No es inevitable conformarse con ella: cabe abandonarla (sin negarla). Ahora bien, abandonar el límite mental no es una tarea mística: no comporta renunciar al conocimiento. Y justificar este aserto es el segundo objetivo de la propuesta que aquí se lleva adelante.

Nada mejor para ello que estudiar lo inferior a la presencia mental, es decir, que abandonarla en las realidades entre las cuales el hombre no se

53. Lo peculiar de la explicitación conceptual radica precisamente en esto: nos permite acceder a un estado del universo anterior a nosotros mismos, o en el que el hombre no es posible, y, por tanto, tampoco la sensibilidad y la inteligencia humanas. También al revés: las concausalidades de ese estado del universo son cognoscibles, si la explicitación conceptual es como se ha dicho. En este sentido conviene destacar que la incompatibilidad de ese estado del universo con la inteligencia humana no comporta que la inteligencia humana no sea compatible con él. Pero dicha compatibilidad tiene que ser una pugna con él: una pugna que no puede ser afirmativa (tal estado del universo no se puede afirmar. Pero es concausal, no hipotético: sólo es objetivable con hipótesis matemáticas).

54. El estudio matemático de las contenencias numéricas de tales condiciones compete a la física de partículas en relación con la noción de *big bang*. No deben confundirse las contenencias numéricas con las concausalidades. Las primeras se conocen con hipótesis; las segundas son explícitas. Debe tenerse en cuenta que la llamada expansión del universo es escalar (no conocemos la magnitud del universo hoy), y que el instante cero carece de sentido matemático y causal.

cuenta como una más: las realidades materiales o físicas. Al abandonar la presencia en física, la realidad material se entiende en su diversidad según las causas diversas y diversamente concurrentes, las cuales en modo alguno son la presencia mental. Con tal planteamiento se consigue una exégesis heurística de la física de Aristóteles, que era un científico y no un místico.

Desempolvar la física aristotélica es el mejor remedio contra la tendencia a relegar la filosofía clásica al lejano rincón de la ciencia de noumenos, tendencia que deja a los fenómenos en manos de la física-matemática (la explicitación despeja la cuestión del noúmeno). El tercer objetivo de la propuesta es poner al descubierto el método mismo, o, con otras palabras, las operaciones racionales. El estudio mira al juicio. Con el juicio se afirma, se explicita como real lo que pensamos o suponemos. En cuanto que supuesto, lo pensado guarda implícitos. Por eso, el juicio como operación explicitante cumple sólo a medias su cometido si la suposición no se abandona en el juicio precisamente. Abandonar la suposición en el juicio es notar el carácter distributivo de la afirmación. La noción de distribución afirmativa es la exégesis heurística del tratado aristotélico de las categorías.

Sostener que la afirmación es distributiva no es debilitarla. Dicha distribución es la concausalidad en la que interviene más plenamente la causa final. Si la afirmación no se distribuye, es superflua, pues llega tarde, sobreañadida al supuesto. Es en el juicio donde la suposición mejor se nota. La proposición "A es A" *supone* A. La descalificación kantiana de los juicios analíticos es insuficiente; es preferible decir que, por supositivos no son explicitaciones judicativas. Tampoco lo son los llamados juicios sintéticos: mientras la afirmación no se entienda en sus distinciones, sino como un bloque, la expresión de la síntesis: "A-es-lo distinto de A", no significa lo que se pretende, pues un *es* sobrevenido no puede distribuir lo diferente en tanto que tal. Lo diferente no se ordena distributivamente si la unidad de orden no es concausal con las diferencias, o si la distribución no es el cumplimiento de la prioridad del orden. Desde luego, la pluralidad de causas explícita en el juicio ha de incluir la anterioridad temporal, sin la que la forma no es causa física, pero sin detenerse en la concurrencia de ambos principios, lo cual exige que la causa eficiente sea intrínseca. La causa eficiente extrínseca no es suficientemente distributiva

para abandonar la suposición de sujeto y predicado (con la que se compensa la explicitación judicativa)[55].

Conviene preguntar por qué la explicitación conceptual no es suficiente para la distribución de la afirmación. Puesto que hemos avanzado bastante en la explicitación conceptual, y hemos llegado a advertir que la noción de término permite abandonar la suposición de la sustancia hilemórfica, la pregunta es oportuna: no vaya a ser que la acostumbrada escasez de paciencia nos sugiera una prematura apreciación de suficiencia. Tenemos un criterio para averiguar si el abandono de la suposición en el concepto es suficiente para el juicio. Si la explicitación de las causas predicamentales hubiese acabado con el concepto, la unificación judicativa no sería una explicitación, sino un nexo accidental (*ens per accidens*), o sólo lingüístico entre conceptos objetivos, pues la suposición de sujeto y predicado, al ser cada uno *lo mismo* no permite otra conexión objetiva que el *es*.

Sin embargo, la explicitación no acaba en el concepto. Por eso, cabe una pugna ulterior, la judicativa, y, paralelamente, el concepto guarda un implícito. Para centrar la atención en ese implícito, hay que tener en cuenta que el último explícito conceptual es la causa eficiente extrínseca: ese implícito ha de ser la causa de la pluralidad de los movimientos continuos. En correlación con ello, en el juicio se habrá de explicitar la causa eficiente como causa intrínseca, es decir, un movimiento superior al transitivo. Con esto se abre temáticamente lo que llamaré *heterogeneidad de los movimientos físicos*. Para abordar este asunto es preciso insistir en la consideración de la causa eficiente extrínseca, y recordar el ya señalado enigma objetivo, en el que se agota la explicitación conceptual.

1) Como se ha dicho, la causa eficiente extrínseca no es única, sino una pluralidad. Ahora bien, ¿los movimientos continuos *son iguales*?

55. La índole propia de la distribución de la afirmación –pluralidad de causas concurrentes– no debilita su carácter unitario (pues se entiende como concausalidad). La afirmación no es menos unitaria que un bloque; pero sí es menos unitaria que los temas metafísicos. Lo cual comporta que la afirmación guarda un implícito o que no es la última operación racional. Esta distinción posee valor heurístico y prohíbe clausurar críticamente desde el juicio la cuestión de la posibilidad de la metafísica.

Se suele admitir que el juicio revela la composición (o división) real de lo que se piensa. Por eso, según Aristóteles, el juicio comporta una complexión (*symploké*) en la que se alcanza la verdad, es decir, un conocimiento adecuado de la realidad. Pero tal complexión, por serlo de objetos, no es física, sino lógica: no es una explicitación de causas en concausalidad. Además, como se ha dicho, la concausalidad explícita en el juicio es la superior, pues comporta el inmediato cumplimiento del orden, lo cual no es posible si la causa eficiente no es intrínseca.

¿Hay la "clase" de esos movimientos? Es patente que si se contesta de modo afirmativo, la suposición se adueña del movimiento (la noción de clase es general, no racional)[56]. Una sugerencia a favor de que los movimientos no son iguales (u homogéneos) se encuentra en la distinción entre los términos. Si un nuevo término requiere que otro se convierta en comienzo (distinción de reposo y movimiento), parece que no puede ser igual que él, o que la pluralidad de movimientos no es un ritmo reiterado. Pero no es más que una sugerencia, pues la diferencia de reposo y movimiento reclama también la noción de alternancia, la cual parece rítmica o cíclica. Cierto que, como hemos indicado, el movimiento lleva consigo progreso o perfeccionamiento; pero ¿respecto de qué? Si el perfeccionamiento es intrínseco al movimiento (como diferencia entre comienzo y continuidad contracta), el movimiento sería un perfeccionamiento cifrado en la causa eficiente tan sólo. La dificultad reside en el reposo. Si la inestabilidad del reposo es activada, ocurre la transformación del término en comienzo; si no ocurre un comienzo, tampoco el movimiento. ¿Pero entonces la inestabilidad hilemórfica es un movimiento al revés? Esta última noción es extraña; además, parece que un movimiento al revés es un movimiento deshecho, con lo que reposo y movimiento vendrían a ser una tarea de Penélope, es decir, una reiteración. ¿Todos los comienzos son iguales? Si no lo son, ¿en qué se distinguen? A esta pregunta cabe dar una respuesta que ataja la línea de pensamiento a que obedece: no es correcto preguntar por una distinción determinada de comienzos. La causa material es el antes temporal, que es plural en tanto que retrasa (la pluralidad de comienzos se corresponde con los retrasos). La transformación del término en comienzo, en atención a la causa material, es la distinción de causa *in qua* y causa *ex qua*. La causa *in qua* es bicausal (con la causa formal entera); la causa *ex qua* no lo es. Por tanto, la conversión en comienzo significa una concausalidad distinta, no dos cosas distintas. ¿Por qué dos concausalidades? Por la imperfección de la causa material. Si la causa material resolviera de modo estable el problema de la causa formal, no existirían sino cosas. Insisto en que aquí no se habla de cosas, sino de sentidos causales.

56. El concepto (*unum in multis*) es la explicitación de la concausalidad hilemórfica. En atención a la causa eficiente, los muchos son términos. Sin términos no cabe hablar de reposo. La pluralidad de los movimientos se complica con la de reposos. Por tanto, en la explicitación conceptual del movimiento, los muchos no son sólo movimientos, sino reposos y movimientos, y el *uno* debe multiplicarse de dos maneras: como taleidad entera y como desgranada. Sólo la primera es un universal.

La causa eficiente viene a ser un cierto remedio de la imperfección material, bien entendido que dicha imperfección es relativa a la causa formal, y que, en vez de principio de inercia, habría que hablar en física de principio de desgaste o degradación (entropía) si no fuera por la causa *in qua*: no son movimientos reales, pues la causa *in qua* no es concausal con los movimientos (la entropía es una hipótesis continuista que presupone la noción de sistema cerrado; pero la continuidad corresponde al movimiento, y la entropía ha de reducirse a la inestabilidad de la materia informada, la cual no incluye tiempo).

En tanto que el problema físico que es la inestabilidad es resuelto por la causa eficiente extrínseca, ocurre el retraso. En cambio, la concausalidad hilemórfica no admite retraso (la hemos descrito como concausalidad sin dilación o fija). Con otras palabras, el tiempo no se reparte entre los movimientos continuos y sus términos: la inestabilidad no es un movimiento al revés, sino ningún movimiento. Para hablar de alternancia entre la causa *in qua* y la causa *ex qua*, es imprescindible excluir la idea de serie, o sea, que movimiento y término se alternan en el tiempo, de modo que en algún "momento" ocurra el término y, en otro, el movimiento (los muchos *in quibus* no son duraderos; no son simultáneos, pero tampoco sucesivos).

El movimiento ocurre desde el no albergar el término; para que el término no se desvanezca definitivamente, es precisa su conversión en comienzo. Lo cual significa que no sobreviene la inercia, sino que si el término no se convierte en comienzo, es inestable[57].

En atención a la concausalidad material, los movimientos pueden ser más o menos débiles en tanto que son la activación del reposo: la causa material puede ser más o menos causa *ex qua*; pero si lo es menos, la inestabilidad no se remedia por completo. La paradoja de la entropía –si es que se aprecia– es sólo aparente si se toma en cuenta la causa eficiente como concausa. Que la inestabilidad no se remedie por entero, no depende de la causa material, que es inestable de suyo, sino del "vigor" del movimiento, que es su solución. La inestabilidad no es un flujo temporal, o un transcurso: la fijeza del antes (su "incapacidad" de mantenimiento "a lo largo" del tiempo) comporta la inestabilidad de la concausalidad doble.

57. Queda abierta, sin embargo, una sugerencia: la relación entre el movimiento y la riqueza de la causa formal (su diferencia interna) sugiere que la causa eficiente puede ser intrínseca. Pero, entonces, la sustancia no es hilemórfica, la potencialidad no es sólo material, y la explicitación no es conceptual.

Si la sustancia bicausal no se extingue definitivamente, es decir, si es una en muchos no simultáneos, ello es debido a la concausalidad eficiente, en orden a la cual la causa material es causa *ex qua*. La sustancia bicausal no "surge" ni persevera de suyo (pensar tal sustancia como determinación separada es una detención que carece de sentido físico), sino, más bien, todo lo contrario: de suyo, no persevera, (la sustancia no es un bloque, sino una concausalidad; el vigor de la concausalidad doble es el más débil). Y no es acertado decir que la sustancia bicausal es de suyo –o *per se*–; la sustancia *no es en otro*, en virtud de la causa material *in qua*; pero no por eso la concausalidad doble es de suyo: la sustancia hilemórfica no ocurre sino en tanto que uno en muchos no simultáneos, lo que requiere el movimiento; pero el movimiento y el reposo no presuponen el tiempo[58]. Decir que el movimiento *no es en otro* (por no ser *en sí*) tampoco sería acertado: el movimiento es del móvil; pero esto no constituye desventaja respecto de la sustancia, pues no ser en otro requiere la causa *in qua*, mientras que el movimiento comienza en concausalidad con la causa *ex qua*.

2) Como se ha dicho, sin movimiento no cabe término. Pero hay que evitar la suposición del término, es decir, la idea de que éste reaparece una y otra vez, de lo que se concluiría que el término podría ser indiferentemente cualquiera de los muchos del universal. Puesto que la suposición de los términos no es admisible, debe existir una razón por la que sea uno u otro, y no indiscriminadamente. Esta razón tiene que ser real. Desde luego, si el término fuese siempre el mismo, ni el movimiento ocurriría, ni se podría hablar de término. Además, el movimiento no sería superior a la sustancia bicausal.

58. El tiempo no es un sentido causal y, por tanto, no es un *a priori* en el que hayan de colocarse el movimiento y el reposo, que así se lo repartirían. Todo lo contrario: el tiempo físico comienza; ese comienzo es el movimiento continuo, es decir, la concausalidad de la causa eficiente extrínseca con la causa *ex qua*. Por su parte, la concausalidad hilemórfica no comienza y, por tanto, su inestabilidad no recaba para sí tiempo. Ahora bien, ese movimiento cesa; y cesa precisamente porque el tiempo no es más que su retraso: lo que tarda el comienzo en cesar; un tiempo con antes, pero sin ahora (y, mucho menos, con después). El ahora es lo que he llamado adelantamiento, el cual corre a cargo de la operación intelectual.

Para que el comienzo tuviese que ver con el después, sería preciso que persistiera. Pero entonces no ocurriría retraso, es decir, el comienzo no sería concausal con el antes temporal (ni tampoco se conmensuraría con la presencia mental). La advertencia del persistir corresponde al hábito de los primeros principios. En la Lección tercera apelaremos a dicha noción como primer principio cuyo análisis es la diversidad causal.

Entendido el término como efecto del movimiento. La razón de que su pluralidad no se suponga, o no sea indiscriminada, no debe ser ajena al movimiento. Aunque el universal sugiera la interpretación reiterativa de la pluralidad de términos, ello no comporta que el movimiento continuo sea uno en muchos. Por su parte, la imperfección de la causa material corrobora la imposibilidad de reiteración: la materia informada no puede ser *lo mismo* una y otra vez, puesto que su inestabilidad es remediada por una pluralidad que no se reduce a la unidad formal: la causa formal requiere la pluralidad de las causas eficientes extrínsecas, que toman a su cargo la solución de la inestabilidad de los términos.

Dicho de otra manera, si la pluralidad de las causas eficientes extrínsecas se debe al requerimiento de la causa formal graduada, en concausalidad con otro sentido causal formal superior a la taleidad, la causa eficiente podría no ser plural: sería un sentido distinto de la causa eficiente. Con ello se abre, asimismo, la cuestión de la causa de la pluralidad de los movimientos continuos, para cuya solución no basta la explicitación conceptual, detenida en el enigma objetivo.

En relación con la pluralidad de comienzos, el enigma objetivo es la suposición de éstos. Con dicha suposición se corresponde la extraña idea de una pluralidad de tiempos. Por tanto, la unidad del tiempo se guarda implícita.

No obstante, aquí se pueden adelantar algunas indicaciones acerca de la unidad del tiempo. En primer lugar, parece que la unidad del tiempo ha de correr a cargo de la causa de la pluralidad de los comienzos de los movimientos continuos. En segundo lugar, esa causa no es el comienzo del tiempo físico, sino la que le presta unidad: es la causa de los movimientos continuos en cuanto que no es plural como las causas eficientes extrínsecas, sino una causa eficiente concausal con la causa final, que es la más alta, y también con una causa formal no susceptible de ser concausal hilemórficamente.

Desde las indicaciones precedentes, se puede volver sobre la reiteración de los términos, que es la manera en que el enigma objetivo los supone. La reiteración de los términos comporta el reparto del tiempo entre los movimientos continuos y sus términos. Para evitar ese reparto, es menester "asociar" los términos a los movimientos. Esa asociación es la noción de *móvil*. El móvil es el término como posible. El término comienza a ser posible en tanto que el movimiento continuo comienza; y es inestable al cesar el movimiento: la pluralidad de términos sólo ocurre

en virtud de la *renovación* de su posibilidad. La unión de la *actio* y la *passio* puede describirse como *la traza de la continuidad en el comienzo*: el comienzo del movimiento es el comienzo del término como móvil, así como de la continuidad (de la *passio* y de la *actio*)[59].

Si el término hilemórfico fuese actual, en el movimiento todavía no podría hablarse de término; pero como no es actual, sino inestable, su renovación ocurre precisamente en el movimiento: la posibilidad de término no es previa a un término actual. Dicho de otro modo, el término como posibilidad es la imposibilidad de que el término sea anterior al movimiento continuo, puesto que el comienzo del tiempo es el de ese movimiento, y no cabe admitir en el tiempo nada previo a su comienzo: el término inestable no es previo a su posibilidad.

Las indicaciones encaminadas a evitar la suposición del enigma objetivo, son reasumidas en las tesis siguientes:

1ª No tiene sentido hablar de después de un cese, puesto que el cese es cese de comienzo.

2ª La posibilidad de término no es la posibilidad del término efecto de un movimiento, sino la posibilidad del término que es efecto de otro movimiento, sin que dicho término sea anterior a la renovación de esa posibilidad.

3ª El movimiento continuo es la renovación del término; pero no del término que es efecto suyo, sino de la posibilidad del término que es efecto de otro movimiento.

4ª En suma, el movimiento continuo se describe como la renovación que cesa. La renovación que cesa sólo puede ocurrir si es plural, lo que comporta la pluralidad de comienzos. La causa de dicha pluralidad se guarda implícita en el concepto. Si no se atiende a ese implícito, la pluralidad de comienzos y términos precipita como enigma objetivo.

3) En el movimiento continuo, la causa eficiente es concausal, a su manera, con la causa formal. Desde luego, lo es en atención a su efecto, al término, en el cual la causa formal se plasma entera. Pero el movimiento se distingue del término, el cual, a su vez, comporta su cese. Ahora bien, este cese no es la suposición del término: el movimiento no acaba en

59. La distinción entre el término como móvil y el término hilemórfico (inestable) no es un juego (ni un abuso) de palabras: no es más que la alternancia de la causa *ex qua* con la causa *in qua*.

*lo que hay* (en un objeto), pues la taleidad entera tampoco es *lo que hay* (ni siquiera puede ser abstraída).

Por otra parte, como la distinción entre movimiento y término no es temporal, ni el término comporta que no ocurre –*ya*– movimiento, ni el movimiento que no ocurre término (sino sólo movimiento). Si el movimiento no informa (sino que cesa), ello es debido a que *educe* la causa formal, pero no de sí mismo, sino de la causa material. Si la causa eficiente extrínseca fuera concausal con la causa formal entera, se confundiría con la causa material. Lo cual quiere decir que la causa formal se educe sin suponerla, o sea, de donde no está –causa *ex qua*–, y que es educida para dejarla –causa *in qua*–; pero, entonces, el movimiento no acaba (o aboca) adversativamente en el término: la aptitud de la taleidad para ser concausal con distintas causas evita el tener que admitir que la distinción entre movimiento y término sea adversativa (*o* movimiento *o* término).

Concentremos la atención en el siguiente extremo: ¿dónde o de qué manera *era* la forma instalada en el término? Decíamos que se educe de donde no está, pues la causa formal no informa el comienzo. Cierto que si la plasmación de la causa formal en la material no fuera inestable, la conversión del reposo en comienzo sería imposible. Cierto que, por ello, la causa formal se educe de la causa material en donde no está. ¿Dónde está? Aunque la noción de causa *ex qua* parezca difícil de entender, esta dificultad es estrictamente correlativa con la de una causa formal que donde está no informa. ¿Es que está supuesta? La suposición no tiene sentido físico: ha de estar en el movimiento, ¡pero no informándolo!, sino como concausal con la causa eficiente extrínseca. Cesar el movimiento comporta la concausalidad de forma y materia. "Estar" la forma en el movimiento equivale a forma no concausal con la causa material en tanto que concausal con la causa eficiente (puesto que la causa eficiente no es la causa material). A su vez, comenzar un movimiento equivale a la concausalidad de la causa material con la causa que no la informa: el comienzo es la concausalidad de materia y eficiencia, y así se distingue del término. El movimiento continúa hasta dejar la causa formal a lo que, por la plasmación, deja de ser comienzo. El comienzo no queda atrás, sino que deja de serlo en tanto que la causa formal se le deja a la causa material. Y así es como el movimiento cesa.

El hilemorfismo no es temporal. En cambio, la causa eficiente es concausal con la causa material como comienzo. El comienzo es el

comienzo del tiempo. El tiempo comporta retraso en atención a la causa material; pero el comienzo no queda atrás.

Así pues, el movimiento transitivo es una concausalidad triple que *separa y une* la causa formal y la causa material: concausalidad de la causa eficiente con una causa formal a la que no causa, y con la causa material, que tampoco es causada por ella; una concausalidad triple que comienza suspendiendo una concausalidad hilemórfica, y cesa al restaurarla. La concausalidad de la causa eficiente extrínseca con la causa material es la noción de comienzo. La concausalidad de la causa eficiente extrínseca con la causa formal es la noción de continuidad contracta. Claro que si la causa formal estuviese completamente aislada de cualquier otro sentido causal, su problema interno quedaría sin resolver. En las mismas condiciones, la causa material sería mera indeterminación.

En concausalidad triple por separado, ni la causa material (causa *ex qua*) ni la causa formal (grado continuo) son inestables. Es impreciso decir que el movimiento "une" la materia y la forma, pues esa unión es la concausalidad hilemórfica, que se distingue del movimiento. Lo correcto es decir que el movimiento suspende la concausalidad hilemórfica en tanto que la prepara (así es como une la materia y la forma) y la repara (así la restaura). Dicha reparación es el término, es decir, el efecto del movimiento, la concausalidad hilemórfica. Pero *el efecto del movimiento transitivo no es posterior a él*, y, desde luego, *el movimiento tampoco es posterior al término*.

Las dos tesis que acabo de enunciar se desprenden del carácter no temporal del hilemorfismo, y de la equiparación del comienzo del tiempo con la concausalidad de la causa eficiente extrínseca con la causa material *ex qua*. La noción de posterioridad temporal respecto del cese no es física. La pregunta: ¿qué ocurre físicamente después del cese del movimiento continuo?, no puede responderse más que así: nada físico (al cese no le sigue nada en el tiempo). Pero esto no es la exclusión física del término, sino de su temporalidad. A su vez, a la noción de anterioridad temporal respecto del comienzo tampoco corresponde nada físico. La pregunta: ¿qué ocurre físicamente antes del comienzo?, no puede responderse más que así: nada físico. Lo cual tampoco excluye la conversión del término en comienzo[60].

60. Como hemos dicho, la pluralidad de los movimientos continuos es discontinua. Esa discontinuidad comporta la discontinuidad de los comienzos del tiempo, es decir, que el reposo

Lo que he llamado restauración del término por el movimiento pone en juego los dos modos de resolver el problema de la diferencia intrínseca de la taleidad. La solución que proporciona el antes temporal como causa *in qua* no requiere tiempo, es ajena a él: es una solución sin "esfuerzo" ni "tensión", pues la causa formal se plasma como *lo que era* en el antes temporal sin ninguna dificultad, o, por así decirlo, directamente, de entrada. En cambio, la solución del problema que la inestabilidad de esa inmediata solución comporta, requiere la intervención de la causa eficiente, en concausalidad con la causa formal y la causa material, y, con ello, un comienzo, y una continuidad contracta, que se traza en él. De esta manera, el antes temporal causa según un nuevo sentido: como retraso, de acuerdo con el cual se habla de tiempo, y la causa formal es concausal como gradación continua.

4) Si el movimiento fuera capaz de desprenderse del antes temporal, sería una operación inmanente, pero físicamente es imposible desprenderse del antes temporal. En atención a tal imposibilidad, se ha sentado la distinción: dejar de ser término equivale a conversión en comienzo y continuidad (tricausalidad); cesar el movimiento restaura el término (bicausalidad). La continuidad del movimiento se ha de distinguir también del comienzo; esta distinción es la separación peculiar de la concausalidad triple que consideramos aquí, o sea, la distinción entre acción y pasión. La continuidad se *traza* en el comienzo; el comienzo es potencia material activada –móvil– y la continuidad es contracta.

Es preciso excluir que el movimiento suponga la forma, es decir, rechazar la sugerencia de que la concausalidad triple, cuyo efecto es la concausalidad hilemórfica, exija un agente anterior. Esta sugerencia podría ir acompañada de la noción de concausalidad *a medias*: materia semi-informada y forma semi-plasmada, o bien, materia y forma progresivamente bicausales. Tal progresión sería inversa a la continuidad del movimiento y comportaría que el movimiento se va debilitando *a medida* que es efectivo, lo cual vendría a ser una anticipación gradual de su cese. Es claro que con este enfoque no se abandona la suposición.

La tesis es que el movimiento continuo *se traza* en el comienzo. Admitido que el movimiento no se mueve, esta tesis describe la concausalidad de la eficiencia con la materia y con la forma. La traza indica la contracción y la imposibilidad de dejar atrás el comienzo. Y

(el término) no es temporal: ni el término sigue al movimiento, ni el movimiento al término, ni un movimiento a otro, etc.

como la contracción es de índole formal, la traza en el comienzo es la educción de la forma. Si la contracción no se trazara en el comienzo, se confundiría la causa eficiente con la causa formal, es decir, el movimiento sería, él mismo, una imagen de una previa forma agente; contracto, se educe la forma del comienzo, y no se supone[61].

La idea de que el movimiento se va dejando atrás a sí mismo, o que consiste formalmente en pasar, ha sido expuesta por muchos autores con base en pasajes de Aristóteles: cuanto más movimiento ocurre, menos movimiento queda por ocurrir. Si el movimiento cesa, parece razonable pensar que *se gasta* en el tiempo. Pero esto es una representación lineal (un segmento se acorta cuando es recorrido) que confunde movimiento y móvil. La argucia consiste en endosar al movimiento un transcurso propio, o sea, en sustituir el antes temporal real –la causa material– por otro articulado según la presencia mental. A este transcurso extraño a la causa material lo llamaré *tiempo vacío*. El tiempo vacío equivale a imaginar el movimiento separado de la materia. Pero el movimiento no está separado de la materia, sino que es la separación, por graduación de la forma, de forma y materia, noción completamente diferente, puesto que comporta concausalidad triple. La materia es concausa en el movimiento continuo como causa *ex qua*, la cual no es el comienzo de una línea, sino el retraso *concausal en el comienzo* que permite la traza en él. Ya se ha dicho que el movimiento no se puede cortar; el punto que recorre un segmento verdaderamente lo corta: lo acorta y, además él mismo no es un segmento. En todo caso, el movimiento podría compararse con el segmento entero, a condición de no considerarlo *ya* acabado, pues en ese caso se supondría el movimiento terminado para trazar después en él el movimiento como trayectoria. Pero el movimiento continuo no es una trayectoria, y terminado no es real.

El movimiento no se traza sobre el movimiento, sino "sobre" el comienzo. Con otras palabras, lo movido no es el movimiento, sino la separación de forma y materia; lo que se acorta es esa separación. La contracción vence la separación, y, por tanto, el movimiento no versa sobre sí mismo, ni se mueve, sino que se traza en el móvil como continuidad contracta que cesa.

61. La noción de forma agente es válida en la razón práctica, no en física (estimo que Tomás de Aquino extrapola esta noción cuando la extiende al fuego y a la acción de calentar. Por lo demás, el movimiento no "duplica" la forma, pues en concausalidad con él no es entera, y los muchos no son simultáneos).

Insisto. Considerar el movimiento físico "a toro pasado" no es explicitarlo, pues, como se ha dicho, *después* del cese del movimiento continuo no ocurre nada físico (el término no es posterior a él). Por ello, la causa eficiente extrínseca no es propiamente productiva: el término no se produce, sino que se restaura.

Aunque el movimiento continuo puede entenderse acudiendo a la noción de medio, su respecto al término (*péras*) no lo es a un fin, sino a un efecto. El fin tiene carácter causal, pues el medio es por el fin. Pero la causa final no debe confundirse con la bicausalidad hilemórfica. Por tanto, el movimiento transitivo se denomina medio tan sólo porque no posee el término, es decir, para distinguirlo de los movimientos que poseen el fin, las operaciones inmanentes. Admitida la distinción entre fin poseído (objeto pensado) y no poseído o causa final física, el término no cumple ninguno de esos sentidos del fin. Conviene añadir que en cualquier otro sentido, la noción de medio no es apropiada para entender el movimiento transitivo, el cual, por no producir el término, tampoco se ordena a él. La noción de medio se adecúa mejor con la acción humana que con la *actio in passo* física. El término como efecto del movimiento transitivo no es propiamente un resultado, sino un efecto más imperfecto que el "medio" que lo causa: algo así como una vuelta atrás que obliga a comenzar de nuevo, es decir, a la pluralidad de movimientos no posesivos.

La posesión del fin por el movimiento es lo que llamo adelantamiento. El movimiento que adelanta, la operación inmanente, no tiene comienzo concausal con la causa material. Dicho movimiento no es físico. A diferencia de él, el movimiento continuo no posee el término, y ello quiere decir que cesa. Sin embargo, que un movimiento cese no significa "no más movimiento", sino pluralidad de movimientos. Esta pluralidad es explícita en el concepto. Pero, aunque la pluralidad de movimientos es conceptualmente explícita, por no poseer los términos no es un universal (uno en muchos). Correlativamente, la noción de "concepto exclusivamente de términos" es explícitamente incompleta en el nivel del concepto. De aquí que valga la inversa: la explicitación conceptual de los muchos exige explicitar también los movimientos. La noción de término único no explica la universalidad conceptual. Sin embargo, la expresión "concepto de movimientos y de términos" es inadmisible. Para admitirla habría que cerrarla, de manera que cualquier término de un movimiento lo fuera a través de todos los demás. Pero entonces la pluralidad de movimientos sería circular. No cabe duda de que esta noción se encuentra en Aristóteles.

En el planteamiento que propongo, la cuestión es si el movimiento circular es explícito conceptualmente.

5) Sostengo que, si no se supone, el movimiento circular (que estudiaremos con detalle en la Lección cuarta) no se cierra. La sola diferencia que la circunferencia permite es su consideración distributiva o total; esta última no es física. Considerada como no cerrada la circunferencia no termina, no es una forma entera, sino que, como movimiento, se interrumpe. Lo que distingue la circunferencia cerrada del movimiento circular físico es la exención de ocurrir (estar supuesta); si ocurre en cuanto movimiento, el círculo se interrumpe, no se cierra. La circunferencia supuesta no es término ni medio, sino que homologa el término y el medio. Tal homologación es incongruente en física. La circunferencia pensada es estable: le corresponde el carácter de *ya*. Si se le concede valor causal, la causa eficiente se confunde con la causa final, y ésta, a su vez, con la causa formal. De este modo, el abandono de la suposición en física se trunca y se consagra la extrapolación de lo actual. En verdad, el círculo supuesto es una detención de la explicitación tan cortante como la idea de sustancia única. Ya Parménides calificó a su ente como *eúkiklos*[62].

La exégesis heurística de Aristóteles permite evitar esta detención –prematura– en el absoluto que es, por otra parte, muy aleccionadora. El tema de la física es la pluralidad de prioridades inferiores a la presencia mental. Al avanzar en la explicitación de lo físico siguiendo una vía ascensional, a poco que nos descuidemos se desemboca en la compensación (a mi modo de ver, esto le sucede a Aristóteles al entender las formas físicas como actuales). Con todo, tal ascensión es legítima, siempre que no se salga de lo físico, es decir, que no se detenga la explicitación. La consideración ascensional del movimiento físico –plural y heterogéneo– no desemboca en la presencia mental. Como el movimiento circular es superior al transitivo, se ha de averiguar su estatuto físico sin incurrir en la

62. La explicitación del movimiento circular requiere una pluralidad de interrupciones según las cuales no se cierra. Sólo así se salva la tesis: el movimiento circular causa los movimientos transitivos, que se expondrá en la Lección cuarta. De momento basta indicar: primero, que sin pluralidad no se explicitan las causas físicas; segundo, que los movimientos transitivos son una pluralidad, pero no universal; tercero, que la sustancia bicausal es cada *unum in multis*, y no cada uno de los muchos (la pluralidad de los muchos no es una pluralidad de sustancias); en cambio, los movimientos son plurales (la pluralidad de los muchos comporta pluralidad de movimientos) sin ser sustancias (ni accidentes). Por consiguiente, aunque como términos los muchos son efectos del movimiento transitivo, éste no es por completo causa de la sustancia. Es preciso resolver la cuestión de la causa de la diferencia entre las taleidades; ésta es la causa de los movimientos transitivos.

extrapolación de lo actual. Tal averiguación encamina a la explicitación de la causa final.

6) Como se ha indicado, el término no es, propiamente, el fin. Por eso, sería un error entender el fin como un término último. Por el lado del término la explicitación de la causa final se vislumbra apenas, pues el término se resuelve en la concausalidad de forma y materia, concausalidad doble que es más bien un retroceso que un avance en la explicitación de las causas.

Por otra parte, la proposición "todo término es seguido por un movimiento" es una inferencia que no se atiene a los sentidos causales, ya que si nos atenemos al término, el movimiento no se explica. La pluralidad de movimientos no es *dada* de antemano, de manera que el movimiento "siguiente" hubiera de ser necesariamente. Nótese bien: no es que no pensemos esa pluralidad dada, sino que ella no es físicamente real: no existe el conjunto de todos los movimientos, entre otras razones, porque todos los movimientos habrían ocurrido y los términos no se renovarían. Por otra parte, la noción de movimiento futuro *carece por completo de sentido físico*. Acaso podamos prever algún movimiento, pero tal previsión no es su realidad física.

Es difícil estudiar lo inferior a la presencia mental de manera que ésta no imponga la compensación objetiva y haga ascender hasta su plano lo que no es real en él. En las ciencias físicas hay mucho más de esa metafísica prematura a que me he referido que de física de causas. Conviene añadir que la metafísica que propondré en la Lección sexta no sólo está más allá de la física, sino también de la presencia mental, por lo que su estudio tampoco es fácil.

El futuro no es físicamente real. A poco que se controle la atención, se cae en la cuenta de que tal aserción no es trivial. Algún desconcierto producirá el hecho de las previsiones físicas que se cumplen. Pero esas previsiones son mentales (hipótesis) y, por tanto, supuestas. De modo que el desconcierto debe desvanecerse. Tales previsiones significan un peculiar *dominio* de la mente sobre lo físico, dominio que no es físico ni es ejercido por la realidad física.

La evidencia de la tesis que acabo de sentar se expresa así: ¡claro!, la realidad física llega hasta donde ha llegado, y más allá de ahí no ha llegado: no es real. Sí, pero esta evidencia se turba al añadir: naturalmente, cuando la realidad física llegue hasta donde –todavía– no ha llegado, entonces *será* real hasta donde llegue; no más allá, pero sí hasta ahí. Ahora

bien, lo que intento hacer ver es que este añadido es físicamente falso y que la evidencia de la tesis no pasa de ser objetiva; con ella no se abandona la presencia mental. Si se abandona, se ha de conceder que el presente no es físicamente real. Y si no lo son ni el futuro ni el presente, hay que sentar otra aserción: sin concausalidad con el antes no ocurre la realidad física. Este aserto resume lo expuesto. Y si, como hemos venimos haciendo, distinguimos la realidad física de la presencia mental y de la metafísica, se convendrá en que, si la realidad física es el antes temporal, no quiere decirse que tal realidad sea la única. La tesis de que no hay más realidad que la física es el materialismo. El materialismo no pasa de ser una mezcla de física y presencia, amalgama de la que no suele librarse la metafísica prematura.

Aun sin conceder la tesis sobre la índole de la realidad física, cabe alegar que podría haberse propuesto sin tantos preámbulos. Sin duda, hubiera sido posible comenzar la exposición de las causas por la causa material, aunque con ello no se ahorra nada, puesto que siempre es necesario distinguirla de la presencia mental, lo cual, sin lo que he llamado el problema interno de la causa formal, se lleva a cabo precariamente[63].

El alegato puede adoptar el siguiente tenor: a pesar de todo lo que se ha dicho, la tesis propuesta es problemática o sumamente dudosa o poco clara. Estoy de acuerdo, con tal de excluir la reserva sobre lo dicho, pues precisamente eso es lo que se ha dicho: el antes temporal plantea problemas físicos. La causa eficiente y, a través suyo, la causa final se emplea en solucionar esos problemas, de los que la realidad física jamás está exenta, porque eximir es suponer. La proposición *A es A* supone A; la realidad física no se supone, no es actual[64].

La tesis: la realidad física es concausal con el antes temporal, destruye la falacia de la noción de *en sí* como real. La realidad no es un supuesto

63. La causa formal se puede entender como causa ejemplar o constructiva, puesto que así es en la mente de un técnico o demiurgo. Pero esto presupone la mente o el demiurgo, que no son realidades físicas.

64. En otro caso, la única realidad es la presencia, o toda realidad es presente. Hay que oponer a esta opinión los equívocos sobre la presencia que comporta. Entre ellos destacaré que objetivar no es saberlo todo, o saber totalmente. Si para averiguar lo que no sabemos tomamos por modelo la objetividad (lo que es un abusivo prejuicio sobre lo que no sabemos), resulta que lo que no sabemos se formula como un segundo objeto situado *detrás* del objeto pensado: fuera de la mente pero presente *en sí* como si estuviera en la mente (lo cual es imposible). Es la presencia de lo latente, entendida como real *en sí*. De aquí arrancan curiosas dudas acerca del objeto pensado –confrontado en términos de paridad con un ignoto real– y desconcertadas interpretaciones acerca del sentido de la afirmación.

alejado o no inmediato; no lo es en ningún caso. En el caso de la realidad física no se trata de un enfrentamiento abismal, ni con un lejano *en sí*, sino de lo inferior al objeto en términos de prioridad: justamente una prioridad no exenta, y problemática ella misma (no un problema que formule o plantee la mente humana). Esta prioridad se guarda implícita en lo supuesto. La explicitación concausal completa es la distribución judicativa (la afirmación). Si la proposición *A es A* supone A, para que no la suponga hay que incluir a A en la distribución: sólo distribuida, A se afirma. Así se explicita lo que guarda implícito; si no, A *retrae* violentamente la afirmación, la guarda en su estar presente, no deja verla (algo parecido a un deslumbramiento).

Decíamos que, por no estar exenta, la realidad física se emplea en resolver el problema real del antes temporal. Esto comporta, por un lado, que no puede librarse de él, y, por otro lado, que lo aprovecha. La solución de este problema es el cumplimiento de la unidad del orden. El problema nunca es resuelto del todo, esto es, nunca queda atrás, de manera que la realidad física pueda ocuparse de otros menesteres. La solución del problema es su propio menester: ocurrir.

Puesto que el problema es real, tanto su planteamiento como su solución requieren causas. La causa que lo plantea (o el problema mismo en cuanto que real) es la causa material. El problema se resuelve en tanto que es aprovechado por otra causa, la cual es real en tanto que se apropia de la solución, y a la que conviene el nombre de causa formal. La materia informada es la realidad física de la causa formal entera, tal como se explicita en el concepto. Dicha realidad no es presente, pues lo que llamo informar es la inestabilidad de la solución, que no es definitiva, que no se mantiene (salvo en la compensación objetiva). En tanto que la materia informada no es la solución definitiva, la realidad física no deja de emplearse. El empleo de la realidad física en la solución de la inestabilidad (que no es un problema que deje de plantearse ni de recibir solución) es un nuevo sentido de la causalidad: la causa eficiente extrínseca. En tanto que solución, el movimiento continuo no deja atrás el planteamiento. Esto se expresa diciendo que el movimiento comienza. El comienzo es la concausalidad de la causa eficiente con la causa material, a la que el movimiento no deja atrás (no sigue después de ella). Y en tanto que el movimiento llega a la solución hilemórfica, cesa. Cesar significa no poseer el término. El término es una solución del primer tipo, es decir, inestable. El movimiento no posee dicha solución (se distingue de la concausalidad forma-materia), porque de otra manera no sería una solución física.

Paralelamente, se dice que el movimiento es causa extrínseca de la materia informada. Como causa extrínseca, el movimiento es un explícito conceptual que ofrece a su vez un problema cuya solución se entiende en el hábito correspondiente, como veremos en las Lecciones cuarta y quinta. En la Lección segunda se expone la noción de causa eficiente intrínseca.

Por no poseer el término, y constituir así la solución a la inestabilidad de la materia informada, el movimiento es concausal separando materia y forma. El cese del movimiento es el cese de esa separación. El movimiento no es inestable, sino activante de la potencia material. A su vez, la forma concausal con el movimiento es gradual: ni presente ni plasmada en la materia (si llega a ser plasmada, el movimiento cesa).

La suposición del movimiento anula la causa eficiente. Este sentido causal es conjuntivo, pues por más que el movimiento sea plural, no hay que entenderlo como causa de una diversidad dispersa, sino, más bien, como causa de una renovación o solución de la inestabilidad. El movimiento no es lo claudicante. Los procesos de decadencia no son movimientos físicos, sino concausalidades inestables abandonadas a su suerte. Cierto que cuando se alcanza la cumbre se inicia el descenso; así ocurre, por ejemplo, en el curso de la vida. Pero, al cabo, se *comienza* otra vez. Señalemos, con todo, que el ejemplo es biológico o psicológico y, por tanto, no del todo correcto. Sin embargo, es acertado decir que, en el nivel conceptual, el movimiento es causa renovadora en tanto que la causa eficiente es concausa con la gradación continua de la causa formal; ello comporta que es también concausal con la causa material, a la que aprovecha más que la causa formal plasmada.

La causa eficiente extrínseca es progresiva (el movimiento es efectivo), pero no todo lo que "debería ser" para anteceder como presencia. Aunque en el movimiento la causa formal concurre con una causa más alta que la material, la causa eficiente no es concausa al margen de la materia. Ocurren concausalidades mejores (más altas) que el movimiento continuo. La noción de "mejor concausalidad" se ha de referir tanto a una causa formal de más alto rango, como a una causa material más aprovechada. Pero, de acuerdo con el concepto, si el movimiento cesa en el término, la causa eficiente extrínseca no aporta una solución que sustituya por entero a la hilemórfica, por lo que al movimiento continuo no puede atribuírsele plenitud. Esto sería tanto como resolver lo que he llamado problema interno de la causa formal siendo la causa eficiente concausal con la causa

formal entera, es decir, resolverlo por encima de la causa *in qua* y *ex qua*. No es así; la causa eficiente extrínseca es concausal con la materia *ex qua*.

7) Aunque parezca que el comienzo no entrañe problema, o que el movimiento comienza de suyo, esta apariencia es falsa. Más bien habría que decir que "tiende a no empezar" o, mejor, que no comienza espontáneamente o de suyo. No comenzar de suyo equivale a comenzar en concausalidad con la causa material, o a aprovecharla venciendo su fijeza, la cual en esta concausalidad comporta lo que he llamado retraso del tiempo. Por otra parte, aunque parezca que el movimiento no tienda a pararse, pues el movimiento no es movido, tampoco es continuo de suyo, sino en concausalidad con la causa formal, que en tanto que graduada, lo contrae. Ello comporta a su vez el cese del movimiento.

En suma, aunque el movimiento continuo se llame causa del término, con ello se quiere indicar que tanto el comienzo como la continuidad que cesa son concausales, pues de otra manera el movimiento no resolvería el problema de la inestabilidad[65].

También se ha de excluir que la causa eficiente extrínseca ocurra de modo reflexivo (o respecto de sí), puesto que, como digo, es tricausal. Asimismo se ha de excluir que sea una causa productiva, o que ponga su efecto sacándolo de ella misma o a partir de una cosa previa que sea su soporte explicativo. Insisto: la causa eficiente no causa causas, sino que es causa en concausalidad triple; y el término es efecto en tanto que concausalidad doble.

8) La tesis es: el movimiento no se mueve (a sí mismo). Solamente comunica con la movilidad en tanto que concausal con la materia, y es continuo en tanto que concausal con la diferencia interna de la causa formal. La tradición aristotélica sostiene que la causa eficiente saca la forma del término de la materia (principio *ex quo*), pero pasa por alto su concausalidad gradual con la forma. La expresión tradicional de ello es: *actio in passo*. En la exégesis heurística que estamos llevando a cabo, lo expresamos así: la acción causal es inseparable del comienzo, al que no deja atrás, se traza en la materia y es continua por la forma. El movimiento transitivo no tiene que moverse; pero tiene que ser concausal.

65. El movimiento no prosigue de suyo, o como una causa eficiente aislada. Proseguir de suyo es la inercia. La noción de movimiento inercial despoja de ocurrencia real y de efectividad al movimiento físico.

La causa eficiente lleva consigo el comienzo y la separación de forma y materia. El término se saca de la materia (principio *ex quo*), pero no porque estuviera en ella, sino porque la gradación eficiente de la forma es una contracción (a esta última concausalidad la hemos caracterizado así: la causa formal impide que la causa eficiente sea única). Si concentramos la atención en estas tres concausalidades, notaremos que no cierran. A ello alude la noción de movimiento como activación imperfecta de lo imperfecto. La imperfección se entiende, por lo común, como indeterminación, pero aquí la caracterizamos de otro modo. Imperfección significa retraso.

El término no se supone, porque, aunque la concausalidad doble sea efecto de la triple, la sustancia hilemórfica –*unum in multis*– no es tan sólo *un* término. Pero, por ello mismo, el valor conjuntivo de la causa eficiente extrínseca es precario e insuficiente para la distribución afirmativa: la causa eficiente extrínseca es un explícito conceptual, no judicativo. Claro está que el *unum in multis* puede variar, pues la activación de la posibilidad material –el comienzo– puede ser débil, con lo cual el uno en los muchos es disminuido (la forma entera o bicausal hilemórfica puede "perder" notas). Pero dejando a un lado esta posibilidad, se ha de notar que el movimiento transitivo requiere dos términos: uno para comenzar activando la posibilidad material, y otro para cesar o para ser indeterminado. Ahora bien, el primero de esos términos es efecto de otro movimiento, lo cual parece invitar a mirar hacia atrás, puesto que un movimiento transitivo no es causa de otro. Aparece así la pregunta sobre el primer comienzo. Tal pregunta no tiene respuesta en el concepto, sino que precipita como enigma objetivo.

Según esto, mirar hacia atrás no es la explicitación de ninguna causa, puesto que el antes temporal es la causa material. Por consiguiente, la pluralidad de movimientos comporta la pluralidad de comienzos, o bien, todos los comienzos son primeros. La pluralidad de la causa *ex qua* comporta que la causa material no se agota en concausalidad con la causa eficiente extrínseca. Asimismo, la pluralidad de movimientos no debe entenderse como una serie; la diferencia entre la causa *in qua* y la causa *ex qua* no autoriza a hablar de serie, sino tan sólo de alternancia; ello se debe a que la concausalidad hilemórfica es la que menos agota el antes temporal. Ello quiere decir que la causa material no es tan sólo causa *in qua* (ni tampoco causa *ex qua*).

Para preparar la explicitación judicativa es preciso abordar la cuestión del agotamiento de la causa material. Tal agotamiento comporta oposición.

La causa que se opone a la materia, y así la agota, es la causa final. Si el amplio arco abierto por esa oposición no se llena con concausalidades no consideradas hasta ahora, la distribución judicativa se guarda implícita.

9) De la exposición llevada a cabo en este apartado se desprende que la pluralidad de los movimientos continuos guarda un implícito. Ese implícito es su causa. Lo que ante todo requiere explicación causal es el comienzo de los movimientos continuos, pues ni los términos son esa explicación, ni un movimiento continuo es causa de otro.

Ahora bien, como se ha dicho, el comienzo es la concausalidad de la causa eficiente extrínseca con la causa material *ex qua*. Atendiendo a la causa eficiente extrínseca, su causa no puede ser menos que otra causa eficiente o, dicho más propiamente, una tricausalidad superior al movimiento continuo, que será estudiada en la Lección cuarta. Sin embargo, como tampoco puede admitirse un proceso al infinito en la línea ascendente de las causas eficientes, habrá que buscar, en definitiva, la causa de las tricausalidades. Esa causa es la concausalidad cuádruple; para estudiarla es menester explicitar un último sentido causal, la causa final, cuya averiguación se completará en la Lección sexta.

Pero hay que atender además a la causa material, es decir, a la otra causa concausal en el comienzo. He descrito esta causa como causa aprovechable, y he dicho también que la causa *ex qua* es un aprovechamiento mayor del antes temporal que la causa *in qua*. Es plausible que su aprovechamiento sea todavía mayor en las tricausalidades superiores, no explícitas en el concepto. La cuestión es entonces el aprovechamiento de la causa material por la causa final. Sostengo que el aprovechamiento de la causa material se ha de confinar a la bicausalidad hilemórfica y a las tricausalidades, ninguna de las cuales la agota, y que, por tanto, la causa final es concausal con la causa material *agotándola pero sin aprovecharla*. En suma, en tanto que es aprovechada, la causa material no se agota; su agotamiento ha de reservarse para una concausalidad que no la aprovecha.

Este último aserto se justifica por varias razones, que expondré en Lecciones posteriores. Aquí basta indicar que la concausalidad de la causa final con la causa material debe garantizar la fijeza de esta última, fijeza sin la cual la causa formal y la causa eficiente no serían concausales con el antes temporal aprovechándolo sin agotarlo: esas causas no lo fijan. A su vez, si la causa final agotara la causa material aprovechándola, las otras dos causas no serían concausales con ella y, por tanto, sólo concurrirían la causa final y la causa material.

## 10. LA CAUSA FINAL

Aunque la causa final no sea un explícito conceptual, sino que se averigua en niveles superiores de la prosecución racional, es oportuno anticipar su exposición en este último apartado de la Lección primera. Como veremos, la causa final es la unidad de orden del universo; si las concausalidades explícitas en el concepto fuesen enteramente ajenas a ella, no serían intracósmicas o habría que admitir más de un universo, uno de ellos privado de orden.

Recuérdese asimismo que detenerse en la causa eficiente extrínseca es suponerla: pero no como un objeto claro en sus notas, sino mostrado como *enigma*. Estar supuesto como enigma significa resaltar la necesidad de explicitar otro sentido causal. El enigma es el advenir la prioridad causal del movimiento, es decir, el comenzar la concausalidad de la eficiencia. Poner la causa eficiente antes o fuera del movimiento no tiene sentido en atención al comienzo. Por eso, suponer por compensación la causa eficiente constituye un enigma. La continuidad se traza en el comienzo, el comienzo no queda atrás (insisto en que considerar el movimiento "a toro pasado" es incorrecto, puesto que, al cesar, el movimiento no es, y si la continuidad no se vinculara al comienzo, se perdería la concausalidad con la causa *ex qua*. La continuidad no es posterior al comienzo, no lo deja atrás, sino que actúa en él)[66].

El enigma objetivo aparece señaladamente como obstáculo a la explicitación judicativa. La proposición *A es A*, supone A. Pero A supuesta se aísla del predicado[67].

66. Si se separa la causa eficiente extrínseca del comienzo, el comienzo es antecedido por la noción de motor, que se supone, y la prioridad de la continuidad física se pierde (no es causal, sino un derivado). Como el movimiento se mueve, si la inmovilidad se asimila al objeto supuesto (ningún supuesto se mueve), la causa eficiente se separa de la continuidad y da lugar a un enigma: ningún supuesto es causa. Insisto. Si se considera la continuidad anticipando un *prius* distinto de ella, éste se supone; si desde el *prius* supuesto intentamos entender el significado concausal del comenzar y de la continuidad, topamos con una aporía. Suponer el motor y entender la continuidad como su derivado no es un planteamiento causal. Si la inmovilidad del movimiento se supone, la continuidad es simple inercia. Una cuestión similar surge al separar el movimiento de la causa *ex qua*. No confundamos una dificultad pensada con un problema físico real.

67. Sin duda, Kant notó la dificultad y trató de resolverla. Pero la solución kantiana es incompleta: rebota en la aporía. Kant distingue tipos de juicios en atención a la cópula, en lugar de averiguar los explícitos extramentales del juicio, y pasa por alto que la dificultad atañe a los juicios analíticos, que no son tautologías triviales. Sostener que los juicios analíticos no amplían el

Aquí se propone el abandono de la suposición de A en el juicio; para ello se precisan los explícitos conceptuales que preparan la consideración distributiva de la afirmación, es decir, que A deje de estar enclavada.

Como digo, el movimiento físico cesa en el término. Hay en ello una cierta detención que repercute hacia atrás en el modo de un enigmático supuesto, una cosa de la que deriva la continuidad. Nótese: la continuidad se retrae a la prioridad supuesta de una cosa *porque cesa*: al cesar, parece que el comenzar requiere una cosa anterior que lo cause.

Para despejar la suposición o cosificación de la causa eficiente, en lugar de compensar el cese de la continuidad, conviene explicarlo en términos causales. Explicar el cese de la eficiencia es explicitar el porqué de la eficiencia. Pues bien, eso es la *causa final*.

1) En atención a su carácter explícito, y al "momento" de su explicitación, la primera descripción de la causa final es la siguiente: *causa de la causa eficiente*; la causa de que la causa eficiente no se suponga (si se supone, su carácter causal se pierde). Si la causa final es un *prius* físico, la prioridad de la eficiencia no se confunde con una cosa supuesta. Tampoco la causa final se confunde con lo presente, pues es la causa de que la eficiencia sea concausal. La causa final no es la causa eficiente de la causa eficiente, sino aquella prioridad física por la cual la causa eficiente se distingue de los otros sentidos causales (causa formal y material) y es concausal con ellos. Este nuevo sentido de la causalidad es el implícito de la causa eficiente. Por tanto, al explicitar la causa final se advierte la concausalidad cuádruple. No se dice que la causa final sea causa de la formal o de la material, en tanto que estos sentidos causales pueden ser considerados en concausalidad doble. La causa eficiente extrínseca lo es en concausalidad triple (no puede ser concausal con la forma sin serlo con la materia, y al revés), por lo cual la concausalidad doble exige su cese. Así pues, la concausalidad cuádruple sólo llega al movimiento transitivo *a través* de otra causa eficiente, o bien la causa final no es concausal con la causa formal y la material si no lo es con la eficiente. Por otra parte, hemos dicho que la noción de efecto ha de asimilarse a las concausalidades incompletas (triple o doble).

El término no es la causa final, por lo cual el cese de la continuidad no repercute hacia atrás, no exige suponerla. Aquello por lo cual la

conocimiento es notar que en la proposición *A es A*, A se queda quieta (supuesta), pero sin abandonar la reposición.

eficiencia comienza, elimina el proceso al infinito (o la suposición) hacia atrás. La concausalidad del fin y la eficiencia es la causa de la concausalidad de la eficiencia con la materia y la forma: la causa de la concausalidad triple.

2) Proseguiré la exposición de este sentido causal con la siguiente expresión: es el inverso al orden del tiempo. Ahora bien, si se admite dicho orden, la causa final es causa como lo posterior, y lo posterior según el orden temporal no se puede decir que sea causa, pues si la anterioridad temporal es el *prius* que retrasa, la posterioridad física es un sin sentido, como ya hemos dicho. Pero ha de notarse que el orden temporal se admite en tanto que el fin se guarda implícito; en estas condiciones, el orden temporal está supuesto, y es así como fin significa lo que no existe todavía, y no puede ser causa física alguna, lo cual obliga a mirar hacia atrás, es decir, a suponer un enigma. En suma, la noción de orden del tiempo aparece si se guarda implícita una causa física. ¿Cómo explicitar esa causa si no cabe causa posterior? Ha de ser la causa opuesta al antes temporal. La última causa explicitada no es la causa posterior. En la línea del tiempo lo posterior todavía no es. Pero sin la prioridad de la causa final, la eficiencia no ejerce su propio influjo. Y como lo que influye en sentido final todavía no es según el tiempo del movimiento, su influencia significa *no faltar el ocurrir* y esto es imprescindible para no suponer la eficiencia, deteniendo la explicitación conceptual.

El orden temporal es físicamente secundario: no es un orden causal, sino un número (con el que se mide el movimiento. En este sentido, se supone y no es dudoso como objeto, sino por razones físicas; dichas razones no son números, sino causas). Ya he dicho que si el antes temporal es causa física, el tiempo no es *a priori*. Otra razón aducida es ésta: el orden temporal no puede ser causal (sino hipotéticamente intencional), porque si la continuidad del movimiento se confunde con él, la causa eficiente presenta un enigma que sólo desaparece con la explicitación del fin. Si la pluralidad de movimientos se entiende seriada (en el tiempo), se omite la explicitación de su causa: ningún movimiento anterior en la serie es causa del siguiente. Por eso se intercala el reposo. Pero el reposo no pertenece a la serie, y el orden temporal no vale para él.

Si el orden temporal carece de sentido causal, cabe admitir que su inverso sí lo tiene. En efecto, el orden temporal es irreversible, "fluye" siempre en la misma "dirección". Esto significa que excluye la simetría (lo que se suele llamar paridad). Pues bien, su inverso también la excluye

(siempre, claro está, que se elimine la causalidad del orden temporal). El gráfico $\rightleftarrows$ indica simetría si se admite, $\rightarrow$ no en el caso contrario. Debido a la asimetría del orden temporal, su inverso no es un orden temporal: el orden inverso no recorre al revés el tiempo, no desanda el camino (no es un extraño tiempo), porque no existe nada que desandar. La sugerencia de una tarea de Penélope es físicamente vana. El inverso del orden temporal es, realmente, el *prius* físico opuesto al antes temporal. Pero hay que entender con precisión tal oposición. No significa, propiamente, una especie de vuelta aunque no recorrida sino fija que se cierne sobre el antes. Tal vuelta estaría supuesta como una conciencia dominante desde su altura. Claros indicios de esta noción se encuentran en Platón, en Aristóteles y en Hegel. No; la oposición estriba en que la anterioridad temporal es irrelativa, por lo que no es un opuesto simétrico, y la causa final es el respecto extrínseco a dicho sentido causal no relativo. Como la causa material no está supuesta, tampoco la causa opuesta lo está. Suponer la causa final es suponer el después, lo cual constituye el envés del enigma objetivo[68]. Como *prius* físico, la causa final excluye el valor causal del orden temporal, se opone al antes, porque no es causa a la que llegar o por llegar físicamente.

Si se admite el valor causal del orden temporal, el fin es término de llegada al que todavía no se ha llegado, o que, supuesto, prohíbe decir que físicamente se ha llegado a él. Lo inverso a tal orden es la oposición a la materia, y así es una causa. Por tanto, dicha causa no puede ser el término supuesto, pues con ello se olvida que el orden temporal carece de valor causal (o sea, se admite tácitamente que tal orden ha tenido lugar, y que ha desaparecido *después*, lo que lo supone, y también supone el después cuando advenga, todo lo cual carece de sentido físico). El orden temporal es un número; por tanto, no guarda implícito, y la causa final no es su explicitación. Si guardara implícito, el orden temporal sería *espontáneamente explicitante* (a esta idea se reduce la existencia analítica de Leibniz, y la evolución en la versión de Spencer, que todavía es la usual). Pero eso no tiene nada que ver con la explicitación conceptual e impide la

68. El envés del enigma es la objetivación del predicado. La proposición *A es A*, supone el sujeto. Atendamos ahora al predicado. A como predicado no es A como sujeto, porque, supuesta, se separa de él y de la cópula verbal (que es entonces un *ens per accidens*). A no llega a ser A porque A (el predicado) ya está supuesto (antes de la llegada). Si lo expresamos con la fórmula *A efectúa*, *o pone B*, se nota que efectuar, o poner, en cuanto llevado a cabo por A, no es la suposición de B (según la cual B está dada, o supuesta). Por tanto, la fórmula es enigmática. El pensar llega al predicado por adelantamiento, pero el adelantamiento no es físico.

judicativa. En la afirmación, el implícito no se autoexplicita, sino que lo explícito es distinto de lo que lo guarda implícito. La causa final física no es alcanzada ni poseída. Para precisar el sentido de la concausalidad del fin con la eficiencia, según lo que permite la explicitación conceptual, hemos de aclarar el significado de lo inverso al orden temporal. Esta aclaración equivale a considerar la causa final como concausa de las causas restantes. Para conseguir la aclaración conviene indicar otras descripciones de la causa final; son estas dos: *causa opuesta a la causa material*, *y razón estricta de la concausalidad triple respecto de la doble*. Las propuestas descripciones de la causa final son solidarias.

3) La oposición de la causa final a la causa material es el agotamiento de ésta sin aprovechamiento alguno. La causa final, simplemente, no aprovecha la causa material, sino que la deja "libre", es decir, en situación de pura excedencia para ser aprovechada por las concausalidades triples y por la hilemórfica[69]: las concausalidades que la aprovechan no se oponen a ella ni la agotan.

Como ya he indicado, si la causa final no agotara la causa material sin aprovecharla, los otros sentidos causales no la aprovecharían y *no serían posibles*. Como las causas lo son *ad invicem*, no son autorrespectivas. La causa final es la unidad del orden; si aprovechara la causa material, ello le bastaría para asegurar su propio cumplimiento, y así sería autorrespectiva (o un orden petrificado, inadmisible, pues incluso la materia sobraría o dejaría de ser causa). En tanto que la causa final se opone a la causa material, ésta se considera en bicausalidad (no hilemórfica), y ello es preciso para no confundir la causa final con la causa formal (que, plasmada, es inestable y no petrificada); asimismo, la unidad de orden no tiene inverso: el orden temporal no es un sentido causal.

La causa material *excede* sus aprovechamientos. Para que dicho exceder no sea indefinido, es menester la oposición de la causa final. De acuerdo con su agotamiento, la causa material es fija o, sin más, antes temporal. Y justamente porque la agota, la causa final no es posterior. Considerada en otras concausalidades, la causa material siempre es aprovechada, y así se explicitan (conceptual y judicativamente) sus otros sentidos concausales. La concausalidad cuádruple se describe como cumplimiento del orden. Dicho cumplimiento no es completo, pues la causa final no es autorrespectiva. Aquí juega la distinción entre aprove-

69. Venimos estudiando hasta aquí la causa *ex qua* y la causa *in qua*, los menores sentidos concausales de la causa material.

chamiento que no agota y agotamiento que no aprovecha, requerida por la diversidad de sentidos causales concausales.

La oposición de la causa final a la causa material no es negativa, puesto que los sentidos causales son cuatro[70]. Agotar la causa material no equivale a agotar la concausalidad (en concausalidad con las otras dos causas no cabe hablar de agotamiento). La oposición citada obedece al *análisis* del principio de no contradicción (del que hablaré en las Lecciones tercera y sexta), de acuerdo con el cual la causa final se describe como causa *no seguida* y la causa material como causa *incesante fija*. La causa no seguida se opone a la causa incesante que no sigue, pero no negativamente: la causa no seguida no niega a la causa incesante fija, sino que la agota sin aprovecharla.

Es obvio que la causa no seguida no aprovecha la causa incesante si la agota y de esta manera se opone a ella (o, si se prefiere, no es desbordada por ella). Oponerse equivale aquí a acotar[71]; acotado, lo incesante equivale al antes temporal sin más. Es completamente imposible que, reducido al antes temporal, lo incesante fijo desborde a lo no seguido. Asimismo, el no ser seguido se discierne por completo del antes, pero no en el sentido de que el antes sea seguido por el no ser seguido (lo que sería una oposición lógica), sino dejándolo excedente para concausalidades que lo aprovechan (no lo agotan ni lo dejan atrás: inestabilidad y retraso temporal).

4) Veamos ahora la descripción de la causa final como razón de la concausalidad triple respecto de la doble. Si atendemos a la continuidad, el término se describe como lo que se restaura en virtud de la eficiencia, y como lo inestable del reposo sin comienzo. Como la eficiencia cesa, su concausalidad con la materia y la forma equivale a "hacer" posible que el término llegue a ocurrir. Por tanto, *no ser todavía* el término significa posibilidad –activada–, o término posible. La causa eficiente es, en tricausalidad, la causa de que el término pueda llegar a ocurrir. La causa final es, respecto de la concausalidad hilemórfica, la causa de que *tengan que ocurrir*, *o de que no falten términos*. En este sentido, la causa final no es el mero término, o la idea general de término, pues tanto que el término pueda ocurrir como que tenga que ocurrir son extrínsecos al término. Esto

70. Por tanto, tampoco tiene que ver con el principio de *tertio excluso*, sino que los cuatro sentidos causales son el análisis del principio de no contradicción.

71. La causa final no "produce" dicho acotamiento, sino que es concausal con él en atención al análisis del principio de no contradicción.

no equivale a que el término sea uno cualquiera; la causa final es la causa de la necesidad, no de la determinación del término. Sólo en sentido extrínseco el término es concausal con el fin. La causa final no es causa intrínseca del término, porque lo es a través de la causa eficiente (no es causa en tricausalidad, sino en concausalidad cuádruple), y en cuanto que no albergado por la eficiencia, el término es posible. Así se distinguen en el concepto la posibilidad activada, la determinación y la necesidad.

La causa final influye de tal modo que la continuidad del movimiento no suponga el término al cesar; es la causa de que el término no sobrevenga "porque sí" al cesar el movimiento. La eficiencia no supone el término, sino que la continuidad se refiere al término en cuanto posible, por lo que corta su referencia a él cesando; pero es inadmisible que la causa eficiente al cesar deje el término en manos de la suposición. Al cesar el movimiento, cesa la posibilidad del término. Que este cese no sea seguido por un término supuesto, o por ninguno, y que, sin embargo un término tenga que ocurrir, exige una nueva causa, la cual no se explicita como causa informante del término. Claro está que cabe alegar que un término no tiene por qué ocurrir, o que podría ser otro; pero este alegato *es la consideración del término sin superar el enigma objetivo*. Otro alegato podría ser éste: que un término tenga que ocurrir, se reduce a que ocurre; si ocurre, sobra decir que tiene que ocurrir; pero este alegato es la suposición del término como un caso, o, a lo sumo, el término como uno de los muchos, o sea, como concausalidad doble (materia informada). El intríngulis de la finalidad respecto del concepto estriba en que, desde el movimiento, el término es sólo posible, y en que, separado, el término en cuanto que tal estaría supuesto, y no sería físico. Puesto que la causa final es extrínseca al hilemorfismo, que un término no sea cualquiera, o sólo posible, ni esté supuesto, significa que tiene que ocurrir; y la causa de ello es la causa final. Claro está que la necesidad abarca *todos los términos* y no se refiere sólo a uno; pero "todos los términos" es una expresión sin sentido físico si no se tiene en cuenta la posibilidad y la necesidad, pues de ninguna manera es una idea general, y el explícito *unum in multis* tampoco es una totalidad; al no ser temporales, los muchos no son simultáneos. Por eso, el tener que ocurrir es extrínseco a ellos, pero inexcusable.

Estas observaciones contribuyen a precisar la concausalidad eficiencia-fin en el concepto. Como causa de la necesidad del término, la causa final es causa de la causa eficiente como causa de que el movimiento no sea un medio ordenado a un término cualquiera (o sea, a ninguno). A pesar de que el movimiento sólo "hace" posible el término, o,

mejor, precisamente por ello, o porque *ab posse ad esse non valet illatio*, el movimiento necesita causa, o, sin más, el comienzo carece de continuidad. La causa eficiente extrínseca no es causa ordenadora. La causa final es la causa de la causa eficiente porque tampoco la causa determinante es una cualquiera, y la diferencia interna ha de ser graduada. La *illatio* del *posse* a la determinación plasmada hilemórficamente requiere la ordenación de la gradación continua.

Explicitar la causa final es abandonar la suposición tanto del movimiento como del término: se ordena la *illatio* del *posse* desde la causa final. Es cuestión de prioridad: como el término no es *prius* respecto del movimiento (sino al revés), el movimiento es concausal con la causa final, que sí lo es. Sin embargo, el movimiento cesa. Por consiguiente, la ordenación de la *illatio* es débil: tanto como la *illatio*. Y esto quiere decir que no cabe explicitación conceptual de la causa final: es preciso hacerla valer respecto de dicha explicitación.

Recuérdese que la proposición *A es A* supone la segunda A, que, en cuanto supuesta, no enlaza con la primera A, también supuesta, sino que está exenta. Recuérdese también que la detención de la explicitación conceptual (según el cese del movimiento) repercute en la primera A y la supone. Recuérdese, asimismo, que el orden temporal no es causalmente físico: es la medida del movimiento, y en cuanto tal un número, no una causa.

Examinemos esta última observación. El orden temporal puede describirse como el "todavía no" y, correlativamente, el "ya sí" (y el "ya no"). El "ya sí" parece colmar el "todavía no"; pero, en rigor, guarda implícita la causalidad: el "ya sí" está exento o supuesto. Por eso, considerar el "ya sí" durante el "todavía no" es esperarlo, no causarlo. La expectativa se cumplirá por lo común; pero el movimiento físico no es ninguna expectativa (la expectativa no es una acción física).

Para referir el "ya sí" al "todavía no" con sentido causal, habría que admitir que el movimiento no cesa, pero si el movimiento no cesa, no cabe hablar de término. Mejor sería decir "ya no" (cese del movimiento), "ya sí" (término). Desde luego, el par "ya no"-"ya sí" no se debe incluir en el movimiento en virtud de su continuidad (la continuidad excluye el "ya no" y, bien mirado, también el "ya sí"). Dicho par alude al cese del movimiento y al término. Físicamente no cabe un "ya no" absoluto, pues ello equivaldría a la ausencia de término. El par citado alude a la distinción entre tricausalidad y bicausalidad. "Ya no", el cese, es físicamente

imposible sin tricausalidad, y "ya sí", el término, sin bicausalidad (la bicausalidad guarda implícita la tricausalidad). Por tanto, el "ya no", el cese, no está supuesto. Pero el "ya sí" correspondiente es bicausal y no tricausal, y, por tanto, no es posterior.

Más aún, desde el término no tiene sentido hablar de "todavía no", porque, desde el término no es real nada: físicamente, el término deja de ocurrir por la concausalidad incoativa o por la inestabilidad hilemórfica. Físicamente, no hay adelantamiento, porque el movimiento continuo no posee el término.

Si no se supone el cese del movimiento, no cabe repercutir hacia atrás, pues dicho cese lo es de una tricausalidad irrecuperable en el término. La inferencia: si un movimiento ha cesado, antes del cese ese movimiento ocurrió, es mental, no física. Es imposible que el cese determine el movimiento como pasado o de cualquier otra manera.

En cambio, en atención al término, se explicita el movimiento como causa efectiva de su posibilidad: efectiva, porque la tricausalidad es más alta que la bicausalidad; de posibilidad, porque, por la misma razón, la bicausalidad sólo "está" en la tricausalidad en tanto que la posibilidad material se activa. Paralelamente, como se ha dicho, el cese no determina al movimiento de ninguna manera. Asimismo, aunque la posibilidad material pueda llamarse el "todavía no" del término, ello no debe decirse de la tricausalidad "entera", pues el término no es tricausal.

En la tricausalidad la bicausalidad no es una mera posibilidad, sino una posibilidad efectiva, pues no está aislada de la causa eficiente: sólo se aísla la bicausalidad al cesar esta última. Por consiguiente, el cese del movimiento no es lo último físico, sino que se corresponde con el término. Ahora bien, no es admisible que el cese sea seguido por el término, el cual lo guarda implícito; a su vez, el movimiento guarda implícita la causa final[72].

5) Con esto tornamos a la descripción de la causa final como causa opuesta a la causa material. En el movimiento, en el ocurrir efectivo, la

72. Como causa de la tricausalidad, la causa final no comienza (ni cesa), ni es seguida, sino que es el no ser seguido que no comienza y, por tanto, causa extrínseca necesaria de la bicausalidad que por ella es efecto del cese de un comienzo.

No sería correcto entender que el término comienza, pues no cabe comienzo físico sin causa eficiente; si otro movimiento comienza, tampoco puede decirse que siga al término. El movimiento transitivo es un comienzo que continúa y cesa; el término ni comienza ni sigue ni es seguido, y sólo en virtud de la causa final es efecto del cese de un comienzo.

materia se separa de la forma en tanto que el problema de su inestabilidad concausal ha de ser resuelto por el movimiento. Pero, en tanto que el término tiene que ocurrir, la causa final hace valer su oposición a la material, y es así concausa extrínseca suya. Tal oposición es sin paridad (la materia no se opone, sino que se agota o bien es aprovechada). En el movimiento la potencia material es activada; en el término la causa material es inestable. Ahora bien, en tanto que la causa final se opone a la causa material, ésta es indefectible: incesante y fija.

La causa material no es la causa de que el término tenga que ocurrir. Paralelamente, al recobrar, por así decirlo, su carácter de solución causal en el término, es causa intrínseca suya (causa *in qua*). En este sentido, la causa final no se opone a ella (la causa *in qua* no es la causa material agotada). Ahora bien, la causa de que el término tenga que ocurrir sí se opone a la causa material (como antes fijo). La causa final no se opone a la causa material en tanto que aprovechada por otros sentidos causales. Pero así retrasa y posterga el término *ad kalendas graecas*, puesto que el término no es posterior al movimiento. En cambio, la causa final causa oponiéndose (la oposición no es objetiva, sino física y causal), es *prius* del término en cuanto que éste tiene que ocurrir (lo opuesto a las *kalendas*).

Desde la causa material, el término se posterga (no cabe término, porque ni siquiera tiene sentido hablar de "partir de la causa material"). Desde la causa final, el término no se posterga, sino todo lo contrario: tiene que ocurrir. Ello equivale a decir que la causa final es el abandono de la suposición de la concausalidad materia-forma en cuanto que término de la tricausalidad[73].

El cometido de la causa formal respecto de la eficiente es impedir que sea uniforme; la forma en el movimiento se corresponde con la pluralidad de éstos. A su vez, la pluralidad de las causas formales es el carácter *heterogéneo* de los movimientos. Y como los movimientos transitivos son concausalmente continuos, su heterogeneidad comporta la diversidad de

73. La oposición de la causa final al antes temporal fijo es la desaparición del enigma objetivo. La causa final no se opone al movimiento ni al término, ni a la causa material en tanto que aprovechada por ellos. Lo que he llamado oposición a las *kalendas* es el agotamiento de la causa material, es decir, aquella solución del problema físico real que permite a la causa material resolver el problema de la diferencia interna y a la causa eficiente resolver el problema de la inestabilidad. Estas dos últimas soluciones aprovechan la causa material sin agotarla, y serían imposibles sin la primera solución. Por eso, la causa final es la causa de que no falten términos, y de la causa eficiente (las dos últimas soluciones no son incesantes, pero la causa material es incesante y fija en tanto que la causa final se opone a ella: en el análisis del primer principio de no contradicción según sentidos causales diversos, la causa no seguida se opone a la causa incesante fija y la agota).

los conceptos. El tema de la heterogeneidad de los movimientos queda apuntado; su desarrollo remite al conocimiento habitual de la pluralidad de conceptos.

6) No se excluye que un movimiento sea causa de otro. Pero los movimientos transitivos no son causas unos de otros: entre ellos media el reposo, y el orden temporal no es un sentido causal (sino un número). El orden físico es un sentido causal (la causa final), respecto del cual el orden temporal no es simétrico (o algo así como su doble. La causa final no es causa ejemplar).

En tanto que la causa final se describe como la unidad del orden, su eficacia causal en concausalidad es la ordenación. Hasta el momento, la ordenación se ha referido a los términos, y se ha descrito como su necesidad o su tener que ocurrir (que no falten términos). Dicha ordenación es la menos intensa, pero, a la vez, la más sencilla. Esta sencillez se debe a que, al ser la causa *in qua* el menor aprovechamiento del antes temporal, es el más cercano a la fijeza que al antes temporal le corresponde por la oposición de la causa final. Aunque parezca paradójico, la intensidad de la ordenación es mayor cuanto mayor es el aprovechamiento de la causa material, es decir, en la medida en que disminuye la oposición. Esta paradoja desaparece si se tiene en cuenta que sólo a la causa final corresponde agotar la causa material precisamente en tanto que no la aprovecha. Con otras palabras, para que ocurran aprovechamientos mayores se requieren los menores y, en definitiva, el mínimo: la inestabilidad del hilemorfismo. Sólo en este sentido se habla de necesidad o indefectibilidad de los términos (que no pueden faltar).

Ahora bien, es claro que con ello no se ha explicitado la ordenación en concausalidad cuádruple, pues los términos son hilemórficos, y que todavía se guarda implícito lo más intenso de la causalidad ordenadora, pues ello tampoco corresponde a la causa eficiente extrínseca. Solamente si se explicita la causa eficiente como causa intrínseca, la ordenación se considera según su intensidad. Ahora bien, si la causa eficiente es intrínseca, la sustancia es tricausal y no hilemórfica. Esto es lo peculiar del cuerpo vivo, del que nos ocuparemos en la Lección siguiente. La cuestión es si el cuerpo vivo es una explicitación conceptual. Si no lo es, el paso del concepto al juicio requiere una investigación todavía no llevada a cabo. La heterogeneidad de las causas eficientes permite una consideración de su pluralidad que el concepto no explicita.

7) Al tratar de la causa eficiente extrínseca en el apartado 2 E de esta Lección, se indicó que la condición de las taleidades si sólo ellas ocurren no es igual a su condición si también ocurren otras causas formales, y que ello comporte cierta modificación. La condición de las taleidades sin dicha modificación se puede conocer conceptualmente. Para estudiar la condición de las taleidades previa a la modificación aludida, conviene atender a la causa material, descrita como causa aprovechable. Los aprovechamientos que el concepto explicita son la causa *in qua* y la causa *ex qua*, que son los mínimos; sin embargo, la causa *ex qua* es un aprovechamiento superior a la causa *in qua*, por lo que cabe explicar la segunda por la primera. Con todo, dicha explicación no es suficiente porque omite la causa final.

Para que las taleidades sean compatibles con otras causas formales, es precisa su universalidad, es decir, que la causa *in qua* y la causa *ex qua* se alternen (en la Lección tercera se expondrá la alternancia, pues ella permite el paso del concepto al juicio). En cambio, si sólo se toma en cuenta la superioridad de la causa *ex qua*, la alternancia citada, que comporta la pluralidad de movimientos en cada explícito conceptual, no es explicable: en vez de la alternancia *in qua-ex qua*, aparece una pluralidad de movimientos y de *causae ex quae* (y de causas formales concausales con ellos y, por tanto, no enteras, al menos "todavía"). Dicha pluralidad, por lo pronto, puede concurrir. Es lo que llamaré *conjugación de retrasos temporales*.

La conjugación de retrasos temporales es posible por la superioridad de la causa *ex qua*. En tanto que la causa *in qua* se explica desde la causa *ex qua* (la bicausalidad es efecto o término de la tricausalidad), como la causa *in qua* es múltiple (no ocurre un sólo universal), también ha de serlo la causa *ex qua*: los movimientos son plurales, aunque dicha pluralidad no es universal, pues en los movimientos la causa formal no es entera, sino que se gradúa. Explicar la causa *in qua* desde la causa *ex qua* equivale a explicar la plasmación desde la graduación continua. Dicha explicación lo es de la pluralidad de taleidades enteras (pero no del universal). Se habla de conjugación de retrasos temporales en atención a dicha explicación.

También en la alternancia *in qua-ex qua* la primera se explica por la segunda. Pero sin dicha alternancia, lo explicado es sólo un término. La alternancia explica los muchos como términos, o el universal en tanto que los muchos son términos. La conjugación de los retrasos temporales explica, a lo sumo, la taleidad, pero no en tanto que tal en muchos, es

decir, la plasmación desde la graduación una sola vez. Por consiguiente, la pluralidad de movimientos conjugados es distinta de la pluralidad en alternancia.

Más aún: como la conjugación de los retrasos temporales ocurre en virtud de la superioridad de la causa *ex qua*, considerada desde la causa eficiente dicha conjugación equivale al *choque* de movimientos. Es obvio que el choque de movimientos es previo a la concausalidad doble y, por tanto, a la taleidad entera, plasmada e inestable. Equivale, asimismo, a un aprovechamiento de la causa material menor que la alternancia *in qua-ex qua*, la cual la aprovecha más, y también a un menor cumplimiento del orden. Ahora bien, para sentar coherentemente la noción de este escaso aprovechamiento, a pesar de la superioridad de la causa *ex qua* sobre la causa *in qua*, es forzoso que los movimientos previos al universal sean distintos de los que resuelven el problema de la inestabilidad hilemórfica. De aquí se sigue la noción de choque de movimientos, la cual comporta su cese recíproco (que puede eliminar sus términos).

A la conjugación de los retrasos temporales es posible añadir lo que llamaré *irrupción* del movimiento en el reposo. Así ocurre otra pluralidad de taleidades enteras, es decir, otras distinciones iniciales entre universales. El choque de movimientos y la irrupción del movimiento en el reposo se distinguen en que los movimientos que chocan son previos al término, y el que irrumpe no. Insisto. Los términos efectos del choque de movimientos no son los muchos del universal. Nótese, por una parte, que los choques causan, al menos, dos taleidades enteras prematuras, y, por otra, que si cabe añadir la irrupción al choque, no todos los movimientos chocan. A su vez, los movimientos que irrumpen deben ser menos que los que chocan. Cabe añadir movimientos *libres* (que no chocan ni irrumpen), cada uno de los cuales da lugar a un término (no, repito, a la alternancia *in qua-ex qua*).

Así pues, si se considera la pluralidad de movimientos como previa a la bicausalidad en tanto que universal, se explican taleidades enteras, cuyo contenido es menor que el que podría graduarse y plasmarse si los movimientos no chocan o irrumpen, pero no se explica la alternancia *in qua-ex qua*, sin la que el universal no ocurre[74]. Admitida la inestabilidad

74. Los universales no chocan porque son inestables. Por su parte, los movimientos no chocan por entero (ellos no lo son) ni de modo frontal, porque no chocan en un espacio previo (los movimientos no son trayectorias, sino contracciones trazadas en el móvil: el choque sólo puede tener lugar en la concausa *ex qua*). Si ocurre en los comienzos, el choque no causa bicausalidad alguna, y los movimientos se extinguen.

de la bicausalidad hilemórfica, cuya solución es la alternancia citada, la penuria de la explicación desde la superioridad de la causa *ex qua* considerada como previa reside en que el movimiento continuo, concausalidad triple, no es efecto de la concausalidad doble[75]. Es menester explicitar la causa final.

75. Con todo, parece explicar el primer término, pues aunque la explicación no da razón de los universales, proporciona criterios para distinguir taleidades enteras. Además, permite admitir taleidades que podrían ser enteras y no lo son. Dichas taleidades no son compatibles con otras causas formales que, por eso, no derivan de ellas. Las taleidades enteras no son siempre las que podrían serlo. Y ello sugiere que a alguna causa formal no compete ser entera.

# LECCIÓN SEGUNDA

## 11. COMENTARIO A DOS SENTENCIAS ARISTOTÉLICAS ACERCA DE LA VIDA

Conocer es la actividad vital más alta. El ignorarlo comporta un descenso de inspiración, una cierta perplejidad, cuya compensación se intenta arbitrando para lo conocido un estatuto en sí. La ruptura de esta extrapolación, necesaria si se pretende restablecer el dinamismo cognoscitivo, se lleva a cabo de modo violento, artificial. Así acontece en la filosofía reflexivo-trascendental, que termina en el idealismo absoluto[1].

Al devolver el conocimiento a la vida se desvanecen los inconvenientes señalados, y el recurso a procedimientos constructivos para subsanarlos. A la vez, se amplía el alcance de nuestro conocimiento para recuperar la metafísica y el tema de Dios. De este último punto, sin embargo, no hemos tratado en directo. Para cobrar un mayor impulso, conviene demorarse en el estudio de la vida corpórea, inferior a la intelectual. Para la razón explicitante, el cuerpo vivo es una complicada concausalidad. Dios es el principio más alto. Ahora bien, la composición causal del cuerpo vivo, como es obvio, debe distinguirse de Dios. Sin

1. La filosofía especulativa puede ser reflexiva y no reflexiva. La primera es el idealismo, la segunda es simple objetivismo. El objetivismo se agota en la cuestión de la correspondencia de lo especulado con la realidad. Ciertamente, se trata de un problema tan especulativo como insoluble: lo especulado en la realidad no existe.

Con frecuencia, el objetivismo especulativo se atiene a las compensaciones racionales, lo que justifica noéticamente en cierta medida la especulación racionalista y explica, de acuerdo con lo dicho en la Introducción, la importancia que esta filosofía concede a la matemática, así como la confusión de las líneas prosecutivas y la reluctancia frente a las pugnas explicitantes de causas.

embargo, aunque indudable, la distinción se sienta de un modo precipitado si no se precisa el sentido en que las operaciones remiten a principios en el viviente que las ejerce. Si se logra esta aclaración, los diferentes niveles de vida se discernirán con mayor nitidez.

Una observación más. Aristóteles capta la radicalidad del viviente como sustancia, natural o intelectual, no como persona. La radicalidad de la persona humana no se conoce (no se alcanza) en la línea de la explicitación; la noción de sustancia, sí. Esto comporta dos cosas: por un lado, la improcedencia de retroceder ante Aristóteles, como hace la filosofía especulativa. Por otro lado, la exigencia de distinguir con extrema agudeza la sustancia viviente del Primer Principio. Puesto que tampoco la persona humana debe confundirse con Dios, la interpretación del viviente como sustancia ha de precisarse cuidadosamente. De la persona humana trataré en otra publicación.

La comprensión aristotélica del vivir como operación y como sustancia se concentra en dos proposiciones que voy a comentar a continuación. El núcleo del comentario consiste en la consideración conjunta de ambas sentencias, es decir, en la búsqueda de la unión del operar con la sustancia; tal unión es la naturaleza. Sentaré primero algunos implícitos de cada una de ellas. Lo haremos sucintamente. Se trata de poner de relieve unas nociones importantes, sobre las que se habrá de volver en las Lecciones siguientes.

La primera sentencia dice así: la vida está en el movimiento. En último término, esto significa que el movimiento vital se autorregula y que, por tanto, comporta la unidad de una causa formal. En el fondo, la unidad y la vida se convierten: cuanto más vivo, más uno se es. Y también al revés: el atentar contra la unidad lleva a la muerte, o a un nivel vital inferior. De acuerdo con esto, la principal entre las funciones del viviente es crecer; más que una operación especial, crecer es el rasgo primario de los distintos grados de vida. Si se impiden sus posibilidades de desarrollo, el viviente se frustra en el sentido profundo de la palabra[2]. He descrito el crecimiento así: el hacer suyo perfeccionante que es peculiar de la unidad. La unidad no hace suyo absorbiendo –lo que no es crecer–, porque no es vacía *a priori*. *Vita in motu* significa, en definitiva, crecer. El crecimiento tiene lugar en diversos ámbitos y de muchas maneras.

2. Este sentido corresponde precisamente al viviente. En efecto, las operaciones no pueden frustrarse en cuanto que tales, pues, a diferencia de las acciones transitivas, no están sujetas a las deficiencias propias del movimiento continuo. Su frustración consiste en ser impedido su ejercicio.

El aprendizaje sirve a algunas modalidades del crecimiento del viviente. El aprendizaje es para el crecimiento, para el desarrollo perfectivo. El desarrollo siempre es progresivo: se hace por etapas; los procesos de pérdida también son graduales. El crecimiento orgánico termina en una cierta fase de la existencia, pero eso no quiere decir que el crecimiento del viviente sea solamente orgánico. Además, no todos los vivientes crecen y aprenden con un tope máximo como las plantas o los animales. El viviente que no deja nunca de crecer –aunque orgánicamente entre en un proceso de desgaste o envejecimiento–, el que puede crecer hasta la muerte es el hombre.

Estas observaciones no son meras opiniones circunstanciales, sino explícitos de una sentencia certera, a saber, que la vida está en el movimiento. En el camino que conduce a tales explícitos, se insertan los aspectos de la vida que iremos exponiendo. La conversión entre la vida y la unidad no comporta que exista un único viviente, o que la vida sea un fenómeno único; unidad no significa unicidad, sino integridad: existen grados de vida, una pluralidad de seres vivos y de modos de crecer. En suma, la vida no es siempre igual.

Si la vida fuera siempre igual, un movimiento inercial, se aislaría del fin, carecería de sentido; la monotonía no es vital. La vida prosigue subiendo gradualmente hacia niveles de mayor perfección y alcanzando un crecimiento sin restricciones en el hombre; la vida humana es la vida menos monótona[3].

3. Siendo muchos los grados de vida, el grado superior integra a los demás; la vida se concentra e intensifica en el ápice de su misma heterogeneidad. Por lo mismo, siendo el hombre el viviente cuyo desarrollo es irrestricto, la monotonía aparece existencialmente como algo negativo. Cuando un animal alcanza su techo, ha cumplido su tarea vital; en cambio, cuando el hombre asigna un límite a su crecimiento, es infiel a sí mismo, se desorienta, se desperdiga, se aburre.

El hombre siempre yerra por defecto; no puede exagerar, no puede ir más allá de su propio crecer; por lo común, se queda corto, y ello aparece experiencialmente en la forma de mengua de su percibirse como viviente humano.

Una de las experiencias vividas por el hombre que se entiende prematuramente terminado es la entrega a la necesidad, la caída en el fatalismo. Encontrarse con la experiencia de la falta de libertad, o con la sujección a la necesidad es, justamente, una desvitalización del hombre en cuanto hombre. La comprensión aristotélica de la libertad alude al carácter de causa de sí en el orden operativo efectivo. El hombre enredado en la red de la fatalidad, cuando quiere proseguir viviendo, ha de apelar a ella, entregarse a mecanismos que funcionan solos.

La forma pura de asignar al hombre un techo es afirmar que no puede tratar con Dios. Esta tesis conduce a la muerte de la libertad en último extremo.

Pasamos a la segunda sentencia aristotélica: vivir para el viviente es ser. Esta sentencia complementa la primera, pues subraya que la vida es siempre real; la vida no puede ser meramente especulativa (por ello, la unidad de las operaciones de los seres vivientes es gradual, y entraña crecimiento). La vida no es una abstracción, pero es capaz de simplificar, seleccionar, formalizar, precisamente porque se relaciona con lo distinto de ella *formalizando esa relación*. En esta formalización se muestra la vida. Esta mostración surge de lo indicado por la segunda sentencia y se lleva a cabo de acuerdo con la primera.

La perfección del viviente comporta realidad; no le basta con una existencia ideal –es una variante especulativa hablar de la existencia de las ideas–. Para acercarnos un poco más a esta profunda comprensión de la vida, debemos insistir en la explicitación, pues la vida no se agota en la objetivación. La vida es el ser del viviente; ese ser es primario, y asignarle un tipo de "realidad" puramente ideal es insuficiente. Dicho de otra manera, la vida no se ajusta a un modelo previo como un artefacto. La perfección de lo construido está en ajustarse a una planificación, a fórmulas matemáticas. En el caso de la vida no es así; la vida no tiene un estatuto ideal previo; la vida es desde el principio real (una vida estabilizada como un plano es imposible). Ahora bien, en estrecho paralelismo, ha de excluirse una vida desprovista de forma. La vida no es una mera idea, pero tampoco es un hecho bruto. La división entre la idealidad especular y la realidad fáctica es superada *a priori* por la vida y respecto de ambos términos.

En ese nivel superior se enuncian las dos sentencias que comentamos. Para la vida, tener un cauce formal, o ser una forma, implica movimiento. Esto es decisivo: para la forma vital el no estar en el movimiento sería el desempleo de esa forma, su neutralización. Así pues, justamente porque la vida es real, la vida no es el mero hecho, la pura posición de una idea. Y por eso la vida está en el movimiento. *Lo formal en la vida no se agota en informar una materia*. El viviente sale de sí aun siendo sustancia; principialmente no es hilemórfico, sino que formaliza las relaciones con lo distinto de él[4].

4. Por eso, la fórmula de Descartes: pienso, luego existo, vale en cuanto que pensar es un modo de vivir. Pero no vale si se entiende el *sum* como posición existencial particular del *cogito*. En la vida ocurre al revés: la forma vital es más que una idea puesta. Justamente el ser real y no puesta señala la prioridad de esa forma. No debemos dejar de pensar en la vida; pero existen dimensiones de la vida que en el nivel de la consideración objetiva no se advierten.

Insisto en señalar que la vida es real; no tiene sentido hablar de vida irreal (en abstracto o en general o en compensación racional). Cuando se trata de la vida, es preciso restituir su objetivación a la realidad que la vida es. Con otras palabras, la objetivación de la vida comporta la exigencia de explicitar su peculiar principialidad; si no, no es una buena comprensión de la vida. Así pues, repito, la vida no es asunto especulativo. El viviente se puede objetivar, pero es real, y por ello no es un modo correcto de enfocar la vida intentar reducirla a objeto.

Al tratar de la vida en relación con la objetividad, son de notar dos situaciones. La primera: la objetivación de la vida ajena nos refiere a su realidad; de manera que si se trata de otro viviente, esa objetivación reclama explicitación, por así decirlo, sin tardanza. El viviente es viviente en tanto que real; incurrimos en falsedad si reducimos el viviente a lo que aparece. El viviente puede aparecer, y es evidente que así ocurre, tanto si se trata de vivientes infrahumanos o humanos; sin embargo, los unos y los otros no se reducen a objetos y, por tanto, nuestro modo de entenderlos es incorrecto al margen de la sentencia aristotélica: la vida es ser para los vivientes[5].

Objetivar un viviente en cuanto que tal, depende, por lo pronto, de que él se mueva: ese moverse es primariamente real, por más que su conocimiento intencional corra a cargo de una operación inmanente.

Justamente porque la vida es el ser de los vivientes, su captación objetiva se ha de declarar insuficiente en términos de realidad: si el viviente no se muestra, no se objetiva; si se logra objetivarlo, es porque, en cierto modo, se nos otorga. Pero en ningún caso, aunque la vida sea objetivada, se separa o independiza del viviente mismo.

En segundo lugar, nuestro captarnos a nosotros mismos tampoco es exhaustivo. Vivir es progresar, crecer y, en el caso del hombre, de manera irrestricta: nunca ocurre que todo lo que el hombre es aparezca objetivado, nunca toda la verdad del sujeto (no ya de los otros, sino de uno mismo) aparece delante de sí. El hombre no puede auto-objetivarse por completo. La vida humana no se agota en una aclaración de esa índole. En algunas expresiones modernas se advierte un deslizamiento hacia un ser tan reflexivo que parece intentar comparecer del todo ante sí mismo, como si pudiera objetivarse de una manera total; pero si nos agotáramos en la

5. Como vivir es inexorablemente real, constituye una piedra de toque para la exposición de la concausalidad iniciada en la Lección anterior.

objetivación, nuestra vida se habría deshauciado. En suma, la imposibilidad de objetivación total depende del objeto: es una insuficiencia suya, no del ser vivo. Justificar este último aserto forma parte de la comprensión de la primera sentencia comentada[6].

El viviente es capaz de poseer práxicamente tanto a otro como a sí mismo, pero no de un modo total o por completo. Así se establece el auténtico sentido del expresarse del vivo: es objetivamente inagotable, y la búsqueda de la objetividad total o terminal abre paso a la perplejidad. La falsificación más profunda de la vida humana probablemente sea el intento de recuperación de uno mismo en el modo de la representación. En ello consiste la limitación de la glosa de Feuerbach a Hegel. La expresión otorgada implica una fuente; sería imposible sin emerger de lo radical. El intento de recuperarse del todo objetivamente es el olvido del ser profundo de la vida.

Es, pues, un implícito de la sentencia aristotélica comentada que la vida no se agota en lo objetivo. Para el artefacto, por el contrario, lo más importante es lo que tiene de objetivo, su plano, del que su realidad empírica es mera consecuencia. En el caso de la vida es al revés. Por eso, la forma vital no está nunca en la situación de un plano; puede lanzarse fuera, pero antes está complicada dentro. Notamos una vez más la diferencia entre kínesis y praxis.

Pues bien, esta prioridad de la forma de la vida en su interioridad –inagotable no sólo en la expresión, sino en el conocimiento objetivo–, se llama "alma". El alma es la forma de un viviente en su estatuto primario, es decir, la consideración formal–real de un viviente en tanto que exterior a toda objetivación del viviente. Correlativamente, la vida no es una hipótesis. Si lo fuera, cabría verificarla, pero el ser viviente no consiste en ser verificable, porque es real antes de la verificación y nunca tiene el estatuto de una hipótesis; una vida hipotética es contradictoria.

Como es claro, justamente porque el viviente no está del todo en su expresión, podemos intentar averiguar algo más de él y someterlo a una serie de experimentos para ver si ciertas hipótesis acerca de él son válidas. Pero interpretar la vida como una hipótesis verificable o como lo empírico verificante es un absurdo. ¿Cómo podríamos conocer plenamente al viviente con un conjunto de hipótesis si no se manifiesta del todo? No hay

6. De ahí se sigue que la imaginación no basta para conocer la vida (propia o ajena) por ser meramente representativa.

que suponer en el viviente la índole de la hipótesis; aunque permita la verificación de algunas, ello es una intelección mínima de su realidad. La vida es tan real que no puede menos de ser cierto el dictamen de Aristóteles; la vida es para los vivientes ser: jamás les sobreviene. Es significativa la escasez de hipótesis estrictas –matemáticas– en biología empírica.

La vida es real. Ahora bien, esto no significa solamente no ser una mera idea; tampoco se trata simplemente de estar ciertos de la existencia propia y de la de los otros vivientes. No es sólo cuestión de certeza: se trata de que la realidad de la vida está en la vida, por lo cual no tiene sentido una situación previa de la vida que no sea real. La vida no puede ser considerada antes de su ser real. Y eso quiere decir que la vida es siempre un viviente; no hay una vida en general: la idea de una vida difusa es una obsesión de la ontología prematura que no se corresponde con la realidad de la vida.

Existen remanentes del mito de una vida en general, del universo como un gran animal y cosas así. Esta opinión, sostenida también por algunos filósofos presocráticos, ha pasado a la historia con el nombre de "hilozoísmo".

En el siglo pasado se desarrolló otra corriente vitalista como reacción contra el mecanicismo. El viviente no puede ser solamente una máquina. Según este vitalismo, la vida es una entelequia (término aristotélico mal interpretado), una especie de fuerza externa a la materia que la transforma en algo diferente. A primera vista, tal planteamiento puede parecer más o menos aceptable, o una manera de entender la biología aristotélica, pero en rigor es incompatible con ella (y con la biología en general). El vitalismo no explica nada, pues apela a un factor completamente conjetural, pero ha contribuido, en parte, a que los científicos abandonen el tema de la vida: confunden la vida con la ficción de que hablan los vitalistas.

Por eso, no es ocioso señalar la diferencia entre el vitalismo y la sentencia aristotélica: sostener que la vida es de antemano el viviente y no existe ninguna vida que se pose sobre un trozo de realidad antecedente. Según dije, el alma es justamente la forma en su profundidad real, en su inclusión primaria. Pero algunos convierten la auténtica noción aristotélica de alma en una especie de volátil posado sobre la materia: una simple fantasía.

Veamos ahora algunas conclusiones de la conexión de las dos sentencias aristotélicas.

"La vida está en el movimiento" significa señaladamente: el movimiento vital es controlado, ocurre de acuerdo con una regulación formal. Pero entonces hay que sentar la concausalidad de la regulación formal y el movimiento. Tal como piensa Aristóteles, un movimiento puede ser causado por otro, pero esto no sucede al infinito, pues entonces se anula la causa eficiente. Si a esto se añade la autarquía de la vida intelectual, concluiremos entendiendo la realidad de la vida en sentido "radical". Ante todo, el viviente es, al menos, sustancial. Para Aristóteles, la sentencia: "la vida es el ser para los vivientes", implica que los vivientes corpóreos son sustanciales. La noción de sustancia sirve a la consideración del viviente como real, salvo en Dios (que más que sustancia es *enérgeia*). Pero debemos notar un extremo muy importante: esa consideración a que obliga el viviente, decide sobre la noción de sustancia, que ha de matizarse rigurosamente desde él.

Tampoco la noción de sustancia se vincula al viviente desde fuera; en el caso del viviente, sustancia significa esto: el viviente está autocontrolado *in motu*. Como dicho autocontrol es incompatible con el proceso al infinito, ha de estar clausurado intrínsecamente. Pero, por lo mismo, la sustancia es inseparable del movimiento vital, lo que indica concausalidad de forma y eficiencia. En sentido propio, la sustancia es el viviente; lo no viviente es sustancia de otro modo, porque no es sustancia en atención al control del movimiento. En el orden de la vida la noción de sustancia indica la clausura de la dependencia de un movimiento. Si se vive, no se depende enteramente de una causa eficiente extrínseca, pero de sí mismo no se puede depender indefinidamente: por ello, la realidad de la vida ha de ser sustancial. La vida reclama la consideración del ser como no superficial o accidental –si accidente significa lo que sobreviene, o lo que se añade a otro–, sino como fuente o principio de control de su propio movimiento. Todo viviente es real y, al menos, sustancial. El sentido más que hilemórfico de la sustancia es explícito en el viviente, pues la sustancia viviente es la clausura en el orden de la profundidad en atención al control formal. Como la vida es en el movimiento, sustancia viva significa control primario del movimiento, o movimiento controlado por principio. Todo viviente tiene esta dimensión de clausura, lo cual no quiere decir, de ninguna manera, que el viviente esté encapsulado en sí mismo; aquí la clausura es la solidaridad del principio formal y de la causa eficiente. La noción de sustancia en su pleno sentido es el viviente corpóreo en cuanto que tal. Esta noción de sustancia remite a la actividad.

La vida como ser del viviente es radicalmente activa, y en la misma medida en que es activa, la vida es en el movimiento.

Por eso, el carácter sustancial de la vida no comporta el cese del movimiento. Un ladrillo se dice sustancia por otras consideraciones: está clausurado en el sentido de que tiene unos límites. Dentro de sus límites el ladrillo es real, y fuera de esos límites no lo es. No está dicho con ello que tales límites sean estables. La vida no es sustancia así; es sustancia en cuanto cerrada. Ese cierre es real, pero dicha clausura no es una diferenciación por un límite, una cosa, sino al contrario: extravasa lo que llamamos *cosa*. Con el viviente se explicita la sustancia en cuanto que el control formal del movimiento no puede ser llevado al infinito; pero un control radical no es mera información de materia. La noción de concausalidad triple se explicita de la manera más perfecta en los vivientes. La correlación entre actividad y sustancia en la vida es estrecha; la vida es sustancia en cuanto que el carácter causal del movimiento no es extrínseco a esa clausura en profundidad. Aristóteles emplea la palabra *enérgeia*, que designa el actuar intrínseco. Esta es la primera consecuencia de la conjunción de las dos sentencias aristotélicas.

El brotar de la vida remite a lo que se llama "naturaleza". Esta palabra se emplea a veces de manera incorrecta. Se habla de "Naturaleza" como el conjunto de los entes. Pero tal conjunto no es sustancia ni naturaleza, sino el orden (causa final) al que dice respecto la naturaleza. La naturaleza no es la causa final, sino la sustancia en cuanto inseparable del movimiento vital. Las nociones de sustancia y naturaleza no son un vago anacronismo. La vida es básicamente real y por eso es sustancial. Pero al no limitarse a ser hilemórfica, es naturaleza. La vida es clausura sólo en radicalidad; pero se continúa en la operación. Tal continuación es formal: *vita in motu*. Todo viviente corpóreo es una naturaleza; su carácter sustancial se continúa en la capacidad de formalizar movimientos y así se incluye en el orden[7].

7. Así pues, sustancia y naturaleza no significan lo mismo. Y eso, por lo pronto, quiere decir: la comprensión, como realidad, del viviente no se logra con la noción de "lo mismo". En especial, considerar al viviente como un individuo supuestamente separado es una falsa culminación de las connotaciones del concepto de sustancia, con la cual se margina la naturaleza. De acuerdo con la explicitación conceptual, el término es la bicausalidad que se corresponde con el cese del movimiento. El término hilemórfico es sustancia, pero no naturaleza. De acuerdo con la exégesis de las dos sentencias sobre la vida, sólo la vida corpórea es sustancia natural o tricausal. Esto comporta que el movimiento vital no es transitivo. Añadamos tres observaciones más: sustancia natural no significa lo mismo que esencia. La esencia física es la concausalidad cuádruple. No todas las sustancias vivas poseen facultades.

El viviente corpóreo exige un ambiente y ha de ser capaz de ejercer movimientos controlados respecto de él. Ya alimentarse es una función del viviente: presupone un viviente que no lo es porque sea alimentado, sino que se alimenta por ser viviente; la alimentación ha de realizarla él. En primer término, el alimento está fuera, pero la nutrición es una función vital, pues el vivo la ejerce en cuanto que está vivo. La falta de alimento acarrea la muerte, pero "alimentar a" es una expresión impropia.

Aunque la alimentación comporte la no independencia del viviente respecto de lo externo a él, solamente es capaz de alimentarse el que está vivo, y el ejercicio de alimentarse corre a su cargo, aunque haya de incorporar "algo" del medio ambiente. La alimentación no es una mera agregación, un proceso de cristalización de acuerdo con una ley. La nutrición no es eso, porque el alimento lo es sólo si se integra en el movimiento del vivo. Esta observación corrobora la principialidad sustancial-natural del viviente. Omitirla o dejarla a un lado como inactual o metódicamente inútil, oscurece la investigación biológica, que elude con ello su tema propio.

No hemos agotado la consideración conjunta de las dos sentencias aristotélicas. Con todo, siguiendo esa línea hemos alcanzado que el viviente es naturaleza. La conexión entre naturaleza y sustancia resulta de que el viviente está en movimiento, o es sustancia sin aislarse del movimiento. Estas nociones son explícitas a partir de dos sentencias acerca de la vida que deben tratarse en el nivel de los principios explicativos. Para el viviente corpóreo el orden es causa en la que está incluido. El orden es la causa final. Fuera del orden el viviente no es real, es decir, no sería sustancia natural[8]. La ampliación –valga la palabra– que la naturaleza comporta para la sustancia permite profundizar en la concausalidad[9].

8. En la nota anterior se indicó que sustancia, naturaleza y esencia no son lo mismo. Cabe ser sustancia sin ser naturaleza (concausalidad doble hilemórfica). Llamaré *naturada o elemental* a dicha sustancia. La sustancia natural (concausalidad triple o viviente corpóreo) no es la esencia (concausalidad cuádruple). El viviente corpóreo que ejerce los movimientos vitales llamados vegetativos no requiere facultades. Llamo *funciones práxicas* a dichos movimientos vitales, que son los menos perfectos.

Llamaré esencia a aquella perfección real que se distingue realmente del acto de ser (la esencia divina es idéntica al ser divino). Físicamente, la esencia es la *concausalidad cuádruple*, que es superior a la sustancia natural (la concausalidad cuádruple es el universo).

El hombre no es tan sólo una sustancia natural, ya que es capaz del perfeccionamiento intrínseco que se llama *hábito*. Sin hábitos no cabe hablar de esencia humana. Claro es que si la esencia humana no es la esencia del universo, tampoco el acto de ser humano es el acto de ser del

## 12. JERARQUÍA Y CARACTERES DE LAS OPERACIONES DEL VIVIENTE CORPÓREO

Las operaciones vitales son plurales por razón de jerarquía. En el viviente corpóreo esta jerarquía se entiende partiendo del peculiar carácter causal de la materia. Considerado en su primordialidad, el viviente es, al menos, sustancia. Se suele llamar vida en acto segundo a la dimensión operativa correspondiente a la sustancia; pero es mejor llamarla naturaleza. Si el viviente es corpóreo, su sustancia incluye materia, por lo cual es potencial respecto del fin, o es naturaleza sólo en estado latente, si falta la llamada vida en acto segundo. La latencia es inmovilización, o sea, la detención del control formal del movimiento. Pero, en todo caso, la distinción entre *prâxis* y *kínesis* arranca de la sustancia: desde la sustancia viva no es posible en primer término *kínesis*, sino *prâxis*[10]. La función práxica del viviente orgánico más afín al carácter material de la sustancia es la nutrición; en ella es clara tanto la distinción como la conexión con *kínesis* y *metabolé*. Antes de exponer la más elemental continuación del vivir, insistiremos en la distinción entre *kínesis* y *prâxis*, adaptándola al nivel de las funciones vegetativas.

*Prâxis* es movimiento vital. De acuerdo con ella, la sustancia se continúa como naturaleza. La *kínesis* no es movimiento vital, aunque afecta a los vivientes y alguna deriva de ellos.

Si la acción no tiene el perfecto como límite terminal, sino incorporado, sigue o no cesa en el perfecto, y se habla de *prâxis téleia*. Se ve lo visto, y no por "haber visto" se deja de "ver" (de manera que "ver" equivale a "haber visto"). Ahora hemos de distinguir las funciones vegetativas de la *prâxis* cognoscitiva. Con la palabra *prâgma* designamos la *kínesis* efectiva poseída por la función vegetativa. Aquí la palabra pragma no designa el producto de la acción práctica humana, sino la

universo; por eso no se estudia en este *Curso de teoría del conocimiento*. Lo dicho en la Introducción del tomo tercero acerca del intelecto agente justifica esta precisión.

9. En esta Lección se trata temáticamente de la sustancia y de la naturaleza como concausalidades. Las indicaciones acerca de la pugna racional con la que se adecúan las concausalidades a que aluden las sentencias aristotélicas se desarrollan en la Lección sexta. Como es claro, la pugna adecuada es la judicativa: la realidad del viviente ha de ser afirmada por ser obviamente real.

10. No es imposible que una sustancia conecte en primer término con kínesis, pero en tal caso no está viva, sino que es un grado intermedio entre lo que llamo sustancia naturada y el viviente corpóreo. Su estudio requiere una exégesis del cuerpo mixto aristotélico. Indicaré aquí que la concausalidad del mixto con el fin no está enteramente mediada por el movimiento circular.

correlación de la kínesis con una función vegetativa. Si la acción vital se corresponde con un objeto, la praxis es cognoscitiva. Una acción imperfecta por cesar (o por efectuar un término exterior) no es una praxis ni una función vital: el término no pertenece a la acción misma. Como las funciones vegetativas son inferiores a las operaciones cognoscitivas, hablamos de pragma y no de objeto; como son superiores a los movimientos transitivos, no hablamos de término, sino de incorporación o posesión de kínesis.

En las funciones vegetativas basta la incorporación del pragma, que está al servicio de la función. Lo que ha de seguir es la función y solamente para ello se incorpora el pragma. Por consiguiente, no tiene lugar lo que he llamado adelantamiento. En vez de la simultaneidad entre la praxis y el objeto, hay que advertir el mantenerse de la función. Y este es el sentido primero de la sentencia *vita in motu* en el nivel vegetativo. La perfección de la función estriba en asumir una kínesis para el mantenimiento de la función misma; recuérdese que en el nivel vegetativo la sustancia y la naturaleza se corresponden sin mediación de facultades. Por eso, la función no es terminal: desde la función la sustancia viva es ordenable, pues el mantenerse de la función (su pragma está en ella) se ordena a la sustancia.

En la praxis vegetativa la vida rebasa el estatuto hilemórfico de la sustancia, pues es más estrecha la unión de la sustancia con la naturaleza que la información de la materia. Por eso, la jerarquía de las funciones señala una progresiva superación del hilemorfismo. Es de importancia suma saber si *vita in motu* significa praxis o kínesis. Si significa kínesis, la sustancia es término hilemórfico y su concausalidad con el fin es lo que hemos llamado tener que ocurrir. Si significa praxis, la sustancia es concausal con el fin en virtud de la praxis[11].

Desde Aristóteles es forzoso concluir que la explicación de la vida con modelos cinéticos es una distorsión. En estos modelos rige la sentencia *actio in passo*. Por ejemplo, la llamada evolución es un intento de entender el cambio de formas vitales aplicando modelos cinéticos. Una interpretación de la evolución como praxis sería totalmente diferente. Si el

11. Se suele decir que el alma no es simplemente causa formal, sino entelequia del cuerpo. Si por entelequia se entiende forma actual, la noción es inadmisible. Pero si se quiere decir con ella que la forma es concausal con la eficiencia y que así "se las ha" con el fin (*en-télos-ékhein*), la noción es pertinente en el nivel de los vivientes orgánicos. La distinción sustancia-naturaleza permite localizar la causa final en la vida vegetativa: la naturaleza refrenda la ordenación de la sustancia. En este nivel vital la explicitación causal es sumamente pertinente.

vivir se somete a la sentencia aludida, ni siquiera es posible el simple sobrevivir. Además, vivir no es sólo sobrevivir, sino perfeccionarse[12].

Si se prescinde de esta distinción, se pierde de vista lo peculiar de la vida. Se puede incluso llevar a cabo una tergiversación, es decir, llamar praxis a lo que solamente es kínesis. He sugerido que quizá sea posible entender la evolución como praxis. No digo que las formas de los vivientes no varíen a lo largo de operaciones de vivientes distintos; pero se ha de averiguar cómo se explicita ese cambio.

### A. *Exposición de la función nutritiva*

De la biología de Aristóteles se desprende una clasificación según niveles de las praxis vitales, desde la ínfima (en que menos se aprecia lo característico de la praxis), a la más alta, la que mejor muestra su carácter de praxis. En ese intervalo cabe la pluralidad de las praxis intermedias, más o menos perfectas según se acerquen a la superior o a la inferior. La praxis culminante es la teoría (en el uso corriente de la palabra se han perdido hoy muchas de sus connotaciones).

La praxis inferior es la nutrición. Esto es, por otra parte, obvio: llámese como se quiera a esta actividad, un viviente orgánico tiene que mantenerse, y ello corre a su cargo. Vamos a intentar entender la nutrición como función práxica vital. Conviene empezar considerándola como la praxis previa o más elemental, la menos perfecta, es decir, la "menos praxis", requerida por las demás, al menos como una condición.

12. La distinción entre movimientos propuesta por Aristóteles conecta también con una sentencia según la cual el alma es en cierto sentido todas las cosas. En sentido estricto, esa expresión vale para la vida cognoscitiva y quiere decir lo siguiente: la forma del viviente se toma en el plano primario como forma sustancial ordenable, y en el natural como distribuida en una serie de facultades que son principio de operaciones ordenadas. Ahora bien, las operaciones son coactuales con objetos cuya posesión es intencional; esos objetos, tal como se dan o poseen en la praxis, no pertenecían antes, físicamente, al viviente. "Lo visto", pongamos por caso, está en el viviente en tanto que la praxis tiene lugar, pues si efectivamente la praxis se anula, es decir, si se deja de ver, lo visto también desaparece (al revés de lo que acontece en la edificación de la casa). Por tanto, es claro que la praxis cognoscitiva es la superación de la separación (de la pura consideración separada de la sustancia) en la medida de su capacidad posesiva o incorporativa. Según sus operaciones, el alma es en cierto modo todas las cosas; el alma no es sólo forma informante; es también lo visto en tanto que se ve, etc. Lo visto existe fuera del viviente, pero se da en la operación del viviente.

Puede abordarse el tema de dos modos. La praxis más elemental ¿se parece a la kínesis o a la metabolé? Dentro del tratamiento científico de la nutrición, metabolismo es el término con que los biólogos se refieren a casi todos los aspectos de las funciones a través de las cuales una estructura orgánica se mantiene. Ahora bien, apelando al planteamiento aristotélico, la nutrición ha de entenderse como una especie de kínesis al revés, es decir, como una edificación a partir de lo edificado: lo edificado controla lo que incorpora a su propia construcción. Tal vez esto suene un poco raro. La casa no se construye a sí misma; hay un plano, arquitectos y obreros trabajando con un material y de acuerdo con el plano. En el caso de los vivientes, el edificio dice cómo tiene que ser formalmente su estar haciéndose y lo ejecuta efectivamente; los materiales los capta él y el plano justamente le es propio *a priori*: los materiales se incorporan al plano. Una forma del vivo es norma de construcción, control de funcionamiento, y esa norma incluye los materiales, los cuales son empleados bajo control formal. No se trata de la pasión de lo hecho por otro, sino del movimiento que convierte en sí lo que incorpora, por cuanto estar haciéndose –*vita in motu*– corre a cargo suyo, y así se impone a y en lo que se adscribe.

Los biólogos registran multitud de variedades de la función nutritiva, y tal vez se acercan al núcleo del asunto cuando dicen que la nutrición funciona en régimen de entropía negativa. Supongamos que quemar gasolina es imprescindible para las piezas de un automóvil, por lo cual éstas se apropian, convirtiéndolo en ellas mismas, del combustible haciéndolo arder con ello. Un "automóvil viviente" subordina rotundamente la efectividad de la gasolina a él mismo. Esto es, en rigor, una incorporación en movimiento (no una unión sustancial) de un movimiento a otro: una "recuperación" de kínesis que *suspende* su cesar por aprovecharla. La prioridad corresponde a la edificación, tiene lugar de acuerdo con una forma que está *in motu* sometiendo constantemente a ella los "materiales" (los términos) por convertirlos en movimientos al apropiárselos: la apropiación es, estrictamente, esa conversión. De esta manera, la actividad vital –el alimentarse– no tiene un centro de iniciativa exterior: lo exterior –el alimento– al incorporarse a la función vital no es pasivo, pero actúa en la medida de la incoporación y de la subordinación. Según se dijo, kínesis es cierta concausalidad triple. La nutrición también lo es, pero en el modo de una completa estancia de la forma en el movimiento: *vita in motu*. Por lo mismo, dicha forma corrompe los materiales, los

subordina convertidos en movimiento, y así se adscribe los materiales "des-sustanciados".

La clave de la nutrición es que el alimento no se incorpora como sustancia a la función práxica que la nutrición es, sino como kínesis: el alimento en cuanto que tal es la kínesis liberada y aprovechada, no una sustancia externa; por tanto, la praxis *nutrirse* equivale a *descifrar* una sustancia, como alimento, en kínesis y apropiársela así. La prioridad formal de la función vale respecto de aquello que desde la kínesis es término, pues lo externo es incorporado en virtud de un estarse imponiendo en el modo de dar lugar a un movimiento. Por su propia capacidad de mantenerse, de ser en el movimiento, la forma "sabe" aprovechar eficiencias, las cuales lo son como movimientos. Hay que dar la vuelta a la noción de kínesis para empezar a notar la índole de esta operación que es nutrirse. Por decirlo así, en vez de educir una forma de la materia, nutrirse saca un movimiento de la sustancia y lo aprovecha.

La causa eficiente extrínseca ha de estar formalmente graduada. La concausalidad de la eficiencia intrínseca con la forma es diferente: por la concausalidad con la forma, la causa eficiente cesa. En cambio, el viviente ejerce una función práxica (respecto de la causa eficiente extrínseca) no transitiva sino apropiante, y sólo posible si es des-sustanciante. Decir que para vivir hay que alimentarse es una afirmación cierta, pero tardía; es una verificación, pero la vida es previa a la verificación. Si se tiene en cuenta dicha prioridad, la afirmación adquiere otro sentido. Es preciso el alimento para que la función de alimentarse no decaiga. La función recurre al alimento para acontecer; se actúa no para dar lugar a una sustancia terminal, sino, al revés, para que no cese una función vital[13]. En suma, la captación de la kínesis por la praxis es el *pragma*; sustituye la terminalidad sustancial de la kínesis (dicha terminalidad tiene lugar en última instancia como excreción. Pero ello no obsta para que el despliegue de la praxis dé lugar a sustancias que serán de sustancializadas). De acuerdo con

13. La consideración del viviente vegetativo como sustancia natural al margen de las funciones práxicas es incorrecta. Asimismo es inadmisible la confusión de la nutrición con la sustancia (ha de desecharse lo que cabe llamar interpretación hipostasiada de la acción, propia de algunos planteamientos modernos). La nutrición es sólo una función vital por ser la inferior y porque no puede ser la única función de un viviente. Por consiguiente, la forma de dicha función sólo es posible en virtud de la diferencia interna de la forma del vivo: la causa formal del viviente se diferencia en las causas formales de las funciones vegetativas: dicha causa formal se "emplea" en las funciones, no en la información. Por eso es concausal con el fin de acuerdo con las funciones (se distribuye ordenadamente en ellas).

la nota anterior, la sustancia viviente no es posible sin varias praxis. En tanto que distribuida, la propia sustancia viviente se "naturaliza".

En términos absolutos, vivir no es primariamente alimentarse, porque para alimentarse es necesario vivir de acuerdo con funciones práxicas superiores. En la alimentación la praxis está en la prioridad de la actividad vital respecto de la captura del movimiento que suspende el respecto de éste al término. Alimentarse es "retrotraer" una sustancia a un estatuto kinético, e imponer la propia forma, justamente aquella forma que es *in motu*. En la misma medida en que se des-sustancializa, se aprovecha kínesis para mantener la forma de la función según su capacidad de regir un movimiento. Al ser captada por la función, la kínesis es convertida en el mantenimiento de la forma *in motu*; todo lo cual se distingue del estatuto sustancial de la forma[14].

Si referimos la nutrición a la *metabolé*, es decir, al par generación-corrupción, podemos concluir que es una mediación. Mediar entre la generación y la corrupción es susceptible de dos modalidades. La primera es el llamado *cuerpo mixto*, que describiré como sustancia homeostática. La segunda es la nutrición, es decir, la función práxica inferior. La superioridad de la sustancia corpórea viva sobre el cuerpo mixto requiere dicha función práxica. La sustitución de la mediación homeostática por la función nutritiva señala un criterio diferencial entre sustancias. Y también: el crecimiento y la reproducción no serían posibles sin la mediación nutritiva entre la generación y la corrupción; la distinción entre sustancias de diferente nivel no es objetiva; a su vez, la distinción entre la vida vegetativa y la sensitiva requiere el crecimiento (sin crecimiento no son posibles las facultades).

Como mediación entre la generación y la corrupción alimentarse es apoderarse de kínesis impidiendo su carácter transitivo: apoderarse de la acción, no de la pasión. Ello comporta una concausalidad para cuya explicitación es preciso atender a un nuevo sentido de la causa material, de la causa eficiente y de la causa formal.

14. Por consiguiente, la nutrición es causa de movimiento. Ya se ha dicho que un movimiento puede ser causado por otro superior. Sin embargo, no todo movimiento aprovecha o captura al que causa: esto sólo ocurre en los movimientos que requieren al que causan para acontecer, los cuales, por tanto, necesitan el concurso de los movimientos que no aprovechan al que causan. Al aprovechar la kínesis, la nutrición elimina la pasión. Por eso, es posible su concurrencia con los movimientos que por no aprovechar al que causan no la eliminan.

En la Lección anterior se indicó la explicitación de cuatro sentidos causales: material, formal, eficiente y final, así como de diferentes concausalidades. Ahora hemos de exponer la tricausalidad de la kínesis en tanto que apropiada por la tricausalidad de la nutrición. La diferencia entre estas dos tricausalidades estriba en que la causa formal de la nutrición está entera en ella, pues la nutrición es una función práxica –*vita in motu*–. Comencemos por el sentido causal de la materia.

En tanto que es tricausal, en la nutrición la causa material es muy peculiar. No es posible entender dicho sentido de la causa material si se supone. *La causa material de la nutrición es la del alimento*; es decir, sin apoderarse del alimento la función nutritiva carecería de causa material. Nótese que fuera de su unión con la función nutritiva, la concausalidad material es hilemórfica (causa *in qua*) o *ex qua*. Pero en tricausalidad con la función nutritiva no cabe causa *in qua* ni *ex qua*. Un viviente se alimenta "des-sustanciando" el alimento, pero, bien entendido, al incorporárselo. El alimento "des-sustanciado" es kínesis sin pasión. *La ausencia de pasión es la incorporación*. Según esto, el alimento no es concausal con la causa *ex qua*. La causa material del alimento es de la función nutritiva, y en este sentido es causa asumida (no *ex qua* ni *in qua*, sino, así la llamaré, *fundida*). Por tanto, no cabe vida vegetativa sin alimento, porque la causa material en la función vital es aprovechada de distinta manera. Según esto, la vida no deriva de la causa material sino que, más bien se apodera de ella, la levanta o funde, y así cambia su sentido (por concausalidad). La causa material es asumida, puesto que la kínesis como alimento no hace posible una sustancia bicausal, sino que permite la imposición de la forma concausal de la función vital. Como es claro, si se supone la causa material, esta explicitación no se entiende. Sin duda, el cambio de sentido de la causa material respecto del sentido *in qua* tiene que ver con la metabolé: se corrompe el alimento de acuerdo con su posesión práxica y sólo así es, en rigor, alimento. Asimismo, la función nutritiva sustituye a la generación, por lo que también como causa eficiente –kínesis– el alimento cambia de sentido. *Es la causa guiada* y ello no sólo en orden a la causa material, sino también en orden a la formal, aunque de otra manera, puesto que la causa formal de la nutrición es entera en tal función. De acuerdo con ello, la causa formal de la kínesis es incorporada por la causa formal de la función nutritiva, que recoge su carácter gradual en la kínesis, constituyéndola como duplicación suya, en correspondencia con el aprovechamiento de la causa material.

Como concausal, en el alimento no juega la causa in qua ni la *ex qua*. Cabe, de acuerdo con lo dicho, hablar de causa *a qua*, u ofrecida, concausal con una acción que es guiada por un movimiento de índole superior. Esto excluye la pasión.

El alimento es una kínesis cuyo sentido causal eficiente no alude a la pasión por concurrencia con la función vital. Pero también ha de compararse con la metabolé, porque, en atención a la exclusión de la pasión, no cabe alimentación sin superación de la causa *in qua*. La forma del alimento se separa de la materia *in qua* (eso se puede llamar también *descodificación*), pero no de lo que llamo "materia fundida" o elevada respecto de una concausalidad inferior, y así concausal con la función nutritiva. La forma del alimento es concausal en cuanto que su gradual explicitación es retenida por la forma del movimiento vital que así la constituye como su doble. La función nutritiva, de acuerdo con su causalidad con una forma entera, dirige la eficacia del alimento y así conserva la forma del alimento. El alimento es material en el viviente de otra manera que fuera de él. Alimentarse es un modo mejor de resolver el problema de la causa material.

La praxis más baja tiene que ver con kínesis y también con metabolé. No se refiere a una tan sólo, sino a ambas. La manera de relacionarlas apela a un tipo de forma capaz de mantenerse *in motu*, o que, en cuanto que concausal, marca la índole formal de una función práxica según la cual las sustancias exteriores pueden ser aprovechadas activamente. Esa índole –ya lo hemos dicho– es la exclusión de lo transitivo por unión con la actividad vital; de esta manera es aprovechada (dicha acción se libera de su carácter transitivo, es decir, de la pasión). Si la forma concausal en kínesis (graduada) no es conservada en duplicación por la forma concausal de la praxis, no cabe hablar de alimento (sino, más bien, de tóxico).

Para explicitar la unión de kínesis y nutrición en el plano de la causa eficiente, es preciso atenerse a la máxima que dice: el movimiento no se mueve. Desde luego, al excluir la pasión se respeta esa máxima. Sin embargo, la movilidad no se suprime, ya que ni la kínesis ni la función nutritiva son movimientos puros, sino tricausales (el movimiento puro no es la causa eficiente, pues este sentido causal es siempre concausal). Por consiguiente, aunque el movimiento no se mueva, si la movilidad no desaparece, habrá que cifrarla en la tricausalidad. Hay que advertir también que la inmovilidad del movimiento no comporta que exista un único movimiento, ni que el sentido causal de la eficiencia sea unívoco. El

movimiento puro trasciende la causalidad predicamental (y, por tanto, la causa eficiente).

Así pues, la nutrición es la versión práxica más directa de la concausalidad triple vital; por eso, lo es en unión con la tricausalidad del alimento. Dicha unión tiene lugar y se renueva (se deshace) sin tregua. Desde luego, la tricausalidad vital comporta un nuevo sentido de la materia, la cual no es causa *in qua* ni *ex qua* sino lo que llamo causa material *fundida* (describiré este sentido causal en la Lección siguiente). En estrecha correspondencia, la nutrición ha de aprovechar la acción física, es decir, eliminar la pasión. Aprovechar la acción física y eliminar la pasión requiere una forma *in motu* capaz de mantener la descodificación respecto de la causa *in qua*; por eso, el alimento se une como kínesis, y no como sustancia, a la nutrición, y ésta es una mediación respecto de la metabolé, pues genera desechando. Pero la nutrición requiere un aporte de sustancias a las que corromper, y sin ese aporte se detiene. Una mediación de tal índole incorpora sin acumular o retener, lo cual equivale a decir que sólo puede unirse con kínesis, o bien que es *una praxis sin memoria*, o bien que no posee un perfecto.

Una mediación respecto de la metabolé debe dar lugar a kínesis y unirse con ella. La inmovilidad de la causa eficiente en concausalidad triple impide admitir la generación de la causa eficiente, puesto que en concausalidad con la causa final esta última se describe como causa de la causa eficiente, y la causa final no es generativa porque es siempre extrínseca en orden a la causa material (en la concausalidad triple de la naturaleza, la causa eficiente no es causa extrínseca. En atención a ello, se puede decir que sin la causa eficiente la causa final no sería concausa de la materia, o bien que sin concausalidad triple no cabe concausalidad cuádruple, o bien que la distinción entre la causa eficiente y la final comporta una distinción en la respectiva concausalidad con la causa material).

Según esto, considerada como concausalidad triple, la nutrición no puede causar ella sola (véase la nota 14) la causa eficiente del alimento. Es claro, por otra parte, que la causa eficiente se supone si se prescinde de su concausalidad con la causa final y que, supuesta, da lugar a una petición de principio: en rigor, dicha petición de principio se da al absolutizar la noción de generación (si causar fuera siempre generar, habría que suponer la causa eficiente, lo cual desencadena un enigma, pues ningún objeto pensado genera ni es generado). Pero en la vida vegetativa la función

generativa es distinta de la nutritiva. *La distinción de las funciones vegetativas es imprescindible para que la nutrición pueda ser un sentido final respecto del alimento*. La causa formal es concausal con la causa eficiente como causa de la pluralidad de los movimientos, y es concausal con la causa final como diferencia interna ordenada por la causa final. En el nivel de la vida vegetativa, la diferencia interna de la forma es enteramente solidaria con la pluralidad de las funciones práxicas, de manera que su concausalidad con la causa final es explícita en tales funciones. Dicho de otro modo: sin la distinción de las funciones, la causa formal vital se distinguiría solamente de otras causas formales, pero la distinción no sería interna a ella, por lo que sólo sería concausal con la causa final conjuntamente con otras causas formales. Si la causa formal está distribuida entera en las funciones vegetativas, la distinción es, dicho indicativamente, la de una sola forma, la cual es concausal con la causa final por ello mismo (es claro que si se supone la forma, esta concausalidad no se puede entender). En su sentido más estricto, la causa final se describe como *la unidad del orden*. La distinción interna de la causa formal vegetativa, de acuerdo con la diversidad funcional, es concausal con la causa final como diferencia ordenada.

Esta concausalidad de la forma con el fin comporta que la nutrición solamente sigue en cuanto que capta una eficiencia que previamente, o fuera, no es tal, sino otra sustancia (ha de desformalizar respecto de la materia *in qua*). Ello da lugar en el alimento a una diferencia entre la entrada y la salida: se asimila *actio* y se desasimila sustancia. La función práxica es capaz de apropiarse la acción para mantenerse; es una mediación tal que la entrada y la salida no son la misma sustancia. Aprovechar la kínesis (en cuanto *actio* sin *passio*) al descodificar una forma respecto de la materia *in qua* e imponer la propia forma de acuerdo con la praxis, comporta excreción, esto es, expulsión del término fuera del ámbito práxico y, por lo mismo, la generación de una sustancia. No es necesario entender la excreción como detritus; puede quedar almacenada y ser aprovechada (en este sentido engordar, y adelgazar, no son praxis); como, a su vez, la nutrición es activada por las funciones vegetativas superiores, debe acontecer cíclicamente, o casi circularmente.

El avejentamiento de la nutrición es la disminución de la capacidad práxica de desplazar formas respecto de la materia *in qua*. En esa medida la forma de la actividad nutritiva se va haciendo átona al aprovechar o liberar menos acción, por lo que la distinción de sustancias a la salida y a la entrada es menor. La situación terminal es la corrupción del viviente.

En definitiva, para advertir que la nutrición es una función vital es preciso entenderla como concurrente, al menos, con kínesis y como ordenadamente distinta de las otras funciones vegetativas. El movimiento transitivo es acción y pasión, implica imperfección, precisamente porque el término es exterior. Pues bien, la diferencia que comporta la praxis para la kínesis (como se desprende de la fórmula *vita in motu*) es que la kínesis unida a la praxis no consta de pasión, es decir, que es acción tan sólo. Poner de manifiesto que la nutrición es un movimiento vital, requiere eliminar la *passio*: aunque es susceptible de consideración sustancial externa, aquello que nutre, en tanto que nutre al que se nutre de ello, es concurrente con una función vital. Una kínesis que no desemboca en una sustancia terminal, sino que más bien ocurre a partir de ella, está unida al control formal de una función vital, que es un intervalo entre sustancias. En la operación vital más elemental concurren dos movimientos, porque lo práxico se apodera de lo kinético, le impone su régimen. Von Bertalanffy propone la siguiente comparación, que ya he utilizado: es como una máquina compuesta de gasolina que se consumiera y se regenerase continuamente; como si la gasolina fuera el cilindro, o éste la explosión de la gasolina; como estar funcionando máquinas que incorporan a su forma la energía con que funcionan, máquinas que se consumen y se regeneran por cuanto consiguen "energetizar" su gasolina convirtiéndola en ellas mismas. Tales máquinas no existen como máquinas, pero sí como organismos.

Esto es lo que dice la filosofía clásica con tres palabras: *vita in motu*. La vida, en cuanto función nutritiva, une lo que nutre y el nutrirse, de tal manera que la función práxica como movimiento inmanente descodifica sustancias para imponer su propia formalidad a un movimiento sin pasión. La gasolina se transforma en cilindro por la capacidad de la forma del cilindro de convertirse en la gasolina en el sentido de hacerla explotar y solamente así. La gasolina de suyo no es un cilindro; pero si se le pudiese quitar su forma sólo informante y establecer esa forma en sólo *actio*, y esa acción coincidiera con el cilindro mismo, no sería una sustancia, sino movimiento no movido por una explosión exterior, sino capaz de incorporarse la explosión.

El viviente no es un mecanismo. La función vital es unitaria, de manera que algo se incorpora a ella sólo si la forma que informa *in qua* pasa a la acción y se une, como su duplicado, a la forma de la función según la función. Al concurrir con esa forma, la acción es incorporada a la función vital: justamente en cuanto que el alimento está en la función

práxica, ya no es la sustancia que era fuera, sino que se hace lo "alimentado", porque este último no es pasivo, sino un movimiento que logra una duplicación codificada. Tal coincidir descodifica el alimento respecto de su no formar parte de la praxis del que se dice alimentado. El viviente se nutre en tanto que el alimento no actúa desde fuera, sino como movimiento incorporado. Y esto es praxis.

La interpretación kantiana del objeto de experiencia categorialmente unificado es simplemente inferior a la función alimentaria. Con alguna mayor complicación, el universal concreto de Hegel es pensado en este nivel.

### B. *Nutrición y crecimiento*

Desde un planteamiento descriptivo, alimentarse es un proceso muy complicado. Pero, en último término, la nutrición no puede ser la única función vital; requiere y condiciona otra: el crecimiento. Y, a su vez, el crecer se relaciona con la reproducción. Aristóteles piensa que con estas tres praxis basta para que exista un viviente. Es el viviente vegetativo. Pero conviene recordar que las tres funciones citadas se ordenan entre sí. Alimentarse es requerido para crecer; a la vez, de él deriva, pues solamente se puede hablar de organismo en el nivel del crecimiento, y por eso la alimentación no se explica por sí sola. El organismo considerado como operación es crecimiento; por tanto, el crecimiento debe detentar *a priori* la causa formal cuya diferencia interna dota de causa formal a la función de nutrirse, que, sin duda, es exigida, pero requiere el organismo, es decir, la prioridad formal de otra praxis. La interpretación meramente trófica de la vida orgánica es un reduccionismo.

Descriptivamente, el organismo y el crecimiento son asimismo muy complicados, como se dijo en la Lección primera del tomo segundo de este *Curso*. Pero, en definitiva, el crecimiento es una duplicación diferencial. El organismo requiere la alimentación, y también la reproducción. Sin embargo, la alimentación no puede causar por sí sola el crecimiento ni darse aislada de él, pues la causa formal del organismo es diferencialmente concausal con el fin. A su vez, la reproducción no es estrictamente el crecimiento, sino cierta restricción suya (de la diferenciación).

La praxis crecimiento es central. La encontramos en otros niveles vitales, y seguramente es la praxis cuyo estudio científico es más difícil. En cualquier caso, para hablar de viviente parecen suficientes estas tres funciones ordenadas, cada una de las cuales remite a las otras, pues la alimentación se ordena al crecimiento y ambas a la reproducción; y también al revés, la reproducción sería imposible sin el crecimiento y el crecimiento sin la nutrición y la reproducción. En esa doble jerarquía se advierte cierta circularidad, una clausura hacia arriba y hacia abajo –desde la nutrición a la reproducción y desde la reproducción a la nutrición–. Sin embargo, la clave del arco es el crecimiento. Si éste no se detuviera, la constitución diferencial del organismo daría lugar potencias formales (facultades). Pero, por otra parte, el crecimiento orgánico siempre se detiene. Sin tal detención no serían posibles la reproducción y la nutrición, cuyas causas formales no son diferencialmente posibles de otro modo. Esto equivale a decir que la detención del crecimiento no es el cese, como en la kínesis, sino justamente las otras praxis vegetativas. Por consiguiente, la detención del crecimiento vegetativo significa: diferencia formal ordenada *en vez de* diferenciación autorreferida. El crecimiento orgánico se detiene porque no se puede aislar de las otras funciones vegetativas (tal aislamiento sería una causa final separada; pero ni la causa final está separada, sino que es concausa, ni el crecimiento vegetativo es concausal con la causa final aislado, pues en tal caso su causa formal se desordenaría). El crecimiento vegetativo no es la praxis de una facultad (es decir, de una potencia formal) y en cuanto que no aislable de otras funciones práxicas equivale a la unión más primaria de sustancia y naturaleza[15].

Crecer no quiere decir aumentar de tamaño; lo lleva consigo muchas veces, pero aumentar o disminuir no es praxis. De suyo, el crecimiento es diferenciación regida por la unidad (aquí orgánica) y, precisamente por eso, la consideración orgánica del viviente y el crecimiento son equivalentes: el carácter orgánico del crecimiento estriba en la diferenciación de órganos, que son mantenidos por la nutrición; el mantenimiento comporta reposición. Dicha reposición es muy rápida.

15. Como la vida no es real sin diferencia formal distributivamente ordenada, ha de ser afirmada. Como no es bicausal, la vida no se explicita en el concepto. Ahora bien, como se verá en la Lección cuarta, el hábito conceptual manifiesta la analogía. La distribución judicativa explicita la analogía, es decir, la diferencia formal ordenada peculiar de la causa formal de la vida orgánica (que es una analogía muy estricta).

Si la diferenciación no procede al infinito, quiere decirse que se detiene o que requiere la nutrición. Por eso, la detención no es un cese, pues el crecimiento orgánico es praxis: el valor formal de la detención es *vita in motu* también, pero en el modo de la nutrición. Por consiguiente, cabe decir que la vida orgánica vegetativa está orlada o cerrada por el crecimiento orgánico, o bien, que su peculiar índole práxica requiere esa clausura. Lo peculiar de la nutrición estriba en la ausencia de memoria, en la no retención de un perfecto: lo poseído puede ser kínesis porque no se retiene; sólo sin retención práxis y kínesis son un proceso unitario. La excreción es una clara muestra de la ausencia de retención, es decir, del carácter mediador entre sustancias de la operación de nutrirse. De ningún modo la nutrición es algo más que una función; consiste por entero en mediación operativa, no pertenece al orden sustancial. De la nutrición resultan sustancias, pero la operación misma no lo es. La exterioridad de las sustancias ratifica la ausencia de detención. Decimos que la nutrición es el mantenerse práxico del organismo porque, por una parte, es una función práxica posible por la detención del crecimiento y, por otra, porque su diferencia con el crecimiento también está ordenada.

Describimos el crecimiento como reproducción regida por la unidad del orden, es decir, como reproducción diferenciada. La función reproductiva es la especialización determinada. Como determinaciones, los órganos son también detenciones, pero en ellos la forma es asimismo tricausal. Los órganos derivan del crecimiento, es decir, de una forma vigente de acuerdo con su diferencia interna respecto de la reproducción. Esa derivación sería imposible si las distintas funciones práxicas no estuviesen ordenadas.

Tanto los órganos como la función reproductiva son especializaciones. Como el crecimiento es una diferenciación, con él se logran los distintos órganos, los cuales no son simples partes del organismo, sino que están interreferidos unos a otros, precisamente porque se deben al carácter ordenado de la diferenciación en que estriba el crecimiento. En cambio, la causa formal de la praxis reproductiva no se diferencia o especializa según la interreferencia de los órganos, sino que es una duplicación con separación: en ella la coordinación de las diferencias, propia del crecimiento, se conserva en la forma separada, que se determina como forma de la especie, es decir, como causa formal con la que se inicia de nuevo el crecimiento.

Cabe, por tanto, distinguir dos sentidos de la especialización: por una parte, la especialización orgánica que no comporta la pluralidad de organismos; por otra, la propia de la función práxica reproductiva, a la que cabe llamar especiación (la especiación se describe por la interfecundidad). El crecimiento constituye tanto el organismo especializado como la pluralidad de organismos "especiados", pero ésta última a través de la función reproductiva. Con otras palabras, la causa formal ordenada es capaz de diferenciación (crecimiento) y de simple reduplicación (reproducción). Por tanto, se ha de admitir que la reproducción es otra praxis, que no conserva la unidad del organismo, sino que, al revés, multiplica los organismos vivos. Pero también, como la praxis reproductiva se distingue del crecimiento, ella sola no basta para hablar de organismo, y sólo es posible desde un organismo maduro y en tanto que desde ella el crecimiento se reanuda. En cuanto que la reproducción sirve a la especie, el organismo es mortal o corruptible. Sin embargo, la reproducción no es una corrupción, puesto que es una duplicación formal con separación. Y como la reproducción requiere la madurez orgánica, se ha de concluir que la forma no activamente diferenciada no está sólo en el punto de partida del crecimiento. En definitiva la causa formal del organismo es *una* y las funciones práxicas plurales en tanto que su diferencia interna es ordenada por la causa final.

Si comparamos la nutrición y la reproducción, advertimos que ambas se distinguen del crecimiento y que ninguna de las dos es retentiva. A su vez, estas funciones se distinguen del siguiente modo: la nutrición es la coincidencia de praxis y kínesis sin pasión que va logrando el acoplamiento de las formas de las kínesis con la de la praxis. La reproducción consuma ese acoplamiento formal para dar lugar a un doble formal separable. La coincidencia de las formalidades duplicadas con la forma de la praxis reproductiva no se logra de una vez en la nutrición. Por tanto, el duplicado ha de configurarse o conformarse a partir de la nutrición para llegar al acoplamiento completo. En tanto que se configura el duplicado en orden al acoplamiento completo, cabe hablar de retención; pero en cuanto logrado el duplicado no es poseído, sino que se separa. Por su parte, el crecimiento es unitario en cuanto que, ordenado con él, el duplicado separado es también práxico. En este sentido se dice que el alma vegetativa es divisible.

De lo expuesto se concluye que las funciones vegetativas son incapaces de una conmensuración actual estricta con formas. Ello se debe a que no prescinden de la causa eficiente ni de la causa material. Parale-

lamente, tales funciones se remiten o encomiendan unas a otras (no es posible una praxis vegetativa única). En la remisión práxica las formas se van acoplando, se separan o se diferencian. La relación entre el organismo y la especie es señalada por la alteridad entre el crecimiento y la reproducción: en la reproducción el crecimiento está en potencia (en tanto que la reproducción se considera en su duplicado práxico separado). El organismo es activación formal de la potencialidad de la especie: el crecimiento, como unidad coordinante de diferenciaciones.

Según esto, en la vida vegetativa las dos sentencias aristotélicas –*vita viventibus est esse* y *vita in motu*– se muestran estrictamente inseparables: como sustancia, el cuerpo orgánico se vierte directamente en naturaleza, de acuerdo con el remitirse ordenado de las funciones práxicas. Si se considera la semilla (la forma duplicada y separada, especie en potencia) como sustancia, su activación orgánica, el crecimiento, sólo es posible mediante la nutrición. La activación de la reproducción requiere, asimismo, la mediación de la nutrición. La nutrición es únicamente una función y, por tanto, la inferior, pues sólo es posesiva de kínesis.

Con todo, si las formas no se separan de la materia *in qua* no pueden ser incorporadas "a lo largo" de una praxis, pues la concausalidad con la materia "fija" la forma de un modo distinto de su incorporación (y también de su posesión conmensurativa cognoscitiva, en la cual la forma no es causa). Este es el significado de la ausencia de memoria. La memoria es la posesión del pasado; el pasado *está en* la posesión cognoscitiva: no es la causa material. El crecimiento orgánico, que es la praxis vegetativa superior, no se conmensura, sino que activa de modo diferencial. La reproducción es reduplicativa y, precisamente por ello, separa el duplicado. El crecimiento y la nutrición son dos funciones situadas –por decirlo así– en ambos lados de la reproducción: como la forma de ésta no puede duplicarse inmediatamente, o de suyo, "hacia abajo" ha de regir la praxis nutritiva (según esto, quizá es posible que se den sólo estas dos praxis; pero no parece que al excluir el crecimiento se pueda hablar de semilla ni que se mantenga la noción de organismo). "Hacia arriba" el crecimiento activa la especialización potencial de la semilla (esta activación complica la nutrición. Según esto, cabe distinguir dos tipos de nutrición. Quizá en ciertos organismos la nutrición menos compleja, aislada del crecimiento, sea patológica, puesto que introduce en el organismo lo que, como decía, no mantiene la noción de organismo).

La función que activa diferencialmente la potencialidad de la semilla es la praxis más unitiva de la vida vegetativa. Cabe describir dicha unidad como la forma de la reproducción en la situación de superioridad respecto de la duplicación (por ser la unidad de las activaciones que son potenciales en los duplicados). Las activaciones en el crecimiento son un proceso; la unidad formal del crecimiento es ordenada o concausal con el fin: es la coordinación de las activaciones, y, en tanto que inseparable de ellas, se llama alma vegetativa. En atención a su concausalidad con el fin, el alma vegetativa es forma sustancial directamente natural. Lo cual significa que dicha concausalidad es la diferencia interna ordenada de una causa formal según distintos grados de intensidad, y que a ello se debe la pluralidad de las funciones.

Comparada con el alma vegetativa, el alma sensitiva ha de entenderse como crecimiento transferido a los órganos mismos. De acuerdo con dicha transferencia, el órgano no sólo es reproducible y nutrible, sino que su forma es potencial respecto al ser impresionada por una forma distinta (noción de sobrante formal). Tal órgano se llama facultad, principio de praxis poseedoras de objetos. Sin sobrante formal como principio, no cabe que la praxis no sea una causa ni que lo poseído sea intencional.

### C. *Caracteres de la vida orgánica sensible*

La distinción entre la vida vegetativa y la vida sensitiva estriba, ante todo, en la noción de facultad. La vida vegetativa es directamente natural y no parece acertado hablar en ella de facultades, sino más bien, de funciones orgánicas. La noción de facultad es, en rigor, adecuada cuando el órgano no es la praxis, es decir, cuando la praxis no es orgánica, o la sustancia no se vierte directamente en naturaleza. No parece correcto sustantivar la vida vegetativa al margen de sus funciones; en cambio (de ahí la facultad), no es correcto sustantivar la operación cognoscitiva sensible. Intentaré a continuación enmarcar sumariamente dicha noción[16]. Es lo que llamo caracteres de la vida sensible, que se exponen en forma de

16. Las operaciones cognoscitivas sensibles fueron estudiadas en el tomo primero de este Curso. Ahora se propone su enmarque en el animal no humano. El sobrante formal ni se reproduce ni se nutre: señala una continuación del crecimiento orgánico más allá de su diferenciación ordenada con las otras funciones vegetativas.

tesis comentadas; en ellas se desglosa de modo esquemático la riqueza de este nivel de la vida.

1) La primera dice que la praxis sensible implica alguna afectividad. Esta tesis compara la noción de facultad con la operación cognoscitiva: es imposible que se posea netamente un fin sin *collatio* entre la operación y su facultad. En tal comparación, que no es una conmensuración, se instala, como un balance, el sentimiento. De manera que siempre el conocimiento sensible va acompañado de afectividad, de un matiz u otro. Un corolario es: como el viviente ejerce el conocer sensible según un manojo de praxis, la afectividad no es uniforme, y cuanto mayor es la diversidad práxica, más rica y heterogénea es. La interpretación homogénea de la afectividad –una afectividad única y difusa– solamente sería válida en el caso de una praxis única (lo que es imposible). La indiferenciación no es ni siquiera propia de los vivientes más imperfectos.

Por tanto, la afectividad tampoco es un impulso global del viviente, al margen o anterior a toda praxis cognoscitiva. Tampoco los sentimientos, los "estados de ánimo", son un capítulo lateral o separado, sino que se añaden de modo estricto a las praxis cognoscitivas. Si la praxis es la posesión de un fin en perfecto, le acompaña un matiz sentimental situado en la facultad, que no es otra praxis ni le antecede, si bien, al estar en la facultad, es un control del ejercicio práxico que induce a proseguir o a desistir. En este sentido, el sentimiento tiene un valor informativo para el viviente: registra la valoración de una operación en orden a su facultad con vistas a su ejercicio (los sentimientos son lejanamente semejantes a los hábitos). Cabe describirlos, por tanto, como cierta conveniencia de la operación para la facultad, lo que implica cierta modificación de la facultad misma (con vistas a operaciones ulteriores, pues la facultad es una potencia formal). Para tal comparación no es menester, en rigor, la facultad estimativa. Por lo mismo, tampoco todas las operaciones van acompañadas por la misma intensidad afectiva, sino que a cada una corresponde un grado de afectividad, aunque de modo experimental sea posible trasladar el tono afectivo de una praxis a otra, o dirigir al viviente a lo afectivo como a un fin (tales manipulaciones comportan un reduccionismo teleológico bastante tosco). Asimismo, el tono sentimental varía, porque la comparación con la facultad depende, en parte, de la situación de ésta. Sin afectividad, el conocimiento sensible no enlaza con las tendencias (este cometido permite hablar de intencionalidad afectiva). El tono afectivo indica, en definitiva, que el fin intencionalmente poseído no

coincide con el fin de la naturaleza sensible; por eso, dicho tono puede ser negativo.

2) La segunda tesis dice que a toda praxis cognoscitiva sensible sigue una posibilidad no cognoscitiva que se ha de entender como tendencia. Aunque toda operación cognoscitiva posea su perfecto, ello no implica que la vida sensible crezca siguiendo exclusivamente el conocimiento. *El fin de la naturaleza sensible no es el fin de su praxis cognoscitiva*; todo lo contrario, el animal no desea por naturaleza saber (la *physis* se ordena al logos en el hombre, debido a que el hombre tiene logos; no es éste el caso de la mera vida sensible), sino que en él el movimiento vital se reanuda desde la posesión del perfecto. Dicho movimiento se llama posible en el orden del fin. He aquí una de las dimensiones más importantes del conocimiento sensible: su perfecto modifica formalmente la vida sensible, la encauza, es un factor integrante de su continuación, la cual sin embargo, no es una operación cognoscitiva (sino un comportamiento).

De la posesión de un perfecto se sigue un movimiento que no sería posible sin dicha posesión. La praxis cognoscitiva sensible abre una ulterioridad tendencial, la cual, por lo mismo, no se desencadena como simple espontaneidad ni de modo lineal. Pero no por excluir la espontaneidad el desencadenamiento de la tendencia se debilita o fluctúa: cabe decir que la tendencia es automática o determinada. Lo primero excluye que tendencia se viva como un medio (es decir, la elección); lo segundo lleva consigo que la continuación tendencial *fija* el perfecto poseído, o bien que sin ella la continuación del conocimiento sería una mera divagación. El viviente sensible no divaga porque tiende, lo que equivale a decir que sin tendencias el conocimiento sensible no se organiza, o bien que el crecimiento orgánico de la vida sensible es aprovechado por las tendencias. Esto es un corolario de la distinción entre naturaleza y facultad orgánica. De acuerdo con esta distinción, el viviente que siente es capaz de una praxis inmaterial, y, a la vez, es imposible que el fin poseído por esa praxis sea la causa final ordenadora de la naturaleza del viviente: sin la tendencia, la vida sensible quedaría *atascada* en tal perfecto, por cuanto que lo poseído por la praxis cognoscitiva sensible no es su naturaleza, o bien porque el respecto de la naturaleza sensible al fin no es el de sus praxis cognoscitivas.

Lo que se acaba de decir sugiere una doble mediación: por un lado, la tendencia media en la reanudación del conocimiento sensible como un continuo potencial entre discontinuos; si el continuo tendencial logra su

satisfacción, el conocimiento no prosigue. Por otro lado, la fijación del perfecto señala la distancia con el fin natural, y por eso corre a cargo de la tendencia, que se prolonga más o menos (de aquí arranca la distinción entre apetito irascible y apetito concupiscible). Como continuo potencial, la tendencia es el crecimiento orgánico que no llega a ser una facultad (la tendencia no es un sobrante formal). Por eso se dice que sigue como posibilidad a los perfectos de los sentidos. Tal seguir es su *aparecer*, lo cual significa que el perfecto poseído por la praxis cognoscitiva es la causa formal de la tendencia. Ahora bien, la tendencia no es una praxis, pues como continuación potencial del crecimiento no es ni siquiera una facultad y en cuanto posibilidad informada solamente aparece. Tal mero aparecer está en el comportamiento animal. El comportamiento es tender *intentado*. El animal no tiende a comportarse sino que intenta tender, y eso es el comportamiento, es decir, el aporte de la causa eficiente. El intento marca la diferencia entre el perfecto de la praxis cognoscitiva y el fin natural. La causa final ordena el intento. Intento ordenado equivale a un respecto al *entorno*. Sin este respecto no cabe hablar de concausalidad de la naturaleza animal con la causa final, pues este sentido causal se describe como unidad de orden.

La diferencia entre el fin de la facultad y la causa final de la naturaleza animal confiere a la tendencia el carácter de *deseo*. El deseo no expresa directamente un carecer sino, más bien, la confluencia de una causa formal con una capacidad natural de intentar. Como capacidad natural, el intento es la comparación (*collatio*) efectiva de causas formales sin ajuste práxico (tal ajuste corre a cargo de la facultad llamada *estimativa*. Desde la *collatio* estimada el intento puede decirse *orientado*), pero sí ordenadas por la causa final. Lo que se compara con la capacidad natural puede ser adecuado con una función vegetativa; según esto, hay deseo trófico, reproductivo y lúdico. El adecuarse tales funciones con capacidades que aparecen como deseo es peculiar de la vida sensible: el viviente sensible es capaz de ellas en tanto que desea, lo cual, como es claro, no quiere decir que el deseo constituya las funciones vegetativas, ni que éstas sean deseos. El deseo pertenece a la vida sensible; las funciones vegetativas no son sensibles. El deseo es una posibilidad que sigue al perfecto conocido y marca su distinción con la naturaleza o también, su inclusión como causa formal de la capacidad natural. Pero la capacidad natural es inferior a la facultad cognoscitiva, porque la naturaleza sensible no agota posesivamente su fin, sino que se ordena a él (fin como causa

extrínseca). La capacidad natural como inclusión en el orden es progresiva.

En un proceso serial, una bola empuja a otra, y ésta a otra. En la vida no hay sucesión lineal, sino que su posesión práxica se constituye en configuradora de tendencias. Al intento conviene llamarlo "posible" en orden al fin, distinto de la posibilidad de las formalidades lógicas.

Así, pues, la praxis sensible solamente consigue su perfecto; pero, contando con él, el animal se abre a una distinta "ulterioridad" posible. Tales posibilidades no están dadas, sino que siguen a la praxis, y desde el punto de vista de su realización implican una mediación entre praxis. La interpretación serial del movimiento vital es falsa; en cualquier estadio en que se encuentre, se abre a algo posible solamente entonces.

Esto se puede expresar también de la siguiente manera: todo proceso cognoscitivo sensible es gradual. Tales grados son discontinuidades; cada una presupone la anterior y conecta con la pre-anterior sólo a través de la anterior, porque entre ellas media la posibilidad. Lo que se suele llamar comportamiento está formalizado en su punto de partida. La praxis cognoscitiva no es concausal con el antes temporal (causa material). Pero, a la vez, la naturaleza sensible no es ajena a este sentido causal. Por lo mismo, una facultad cognoscitiva sensible es una modificación formal de la naturaleza viviente, y su valor de principio es una potencia formal. Con todo, la prosecución práxica sensible no depende simplemente de la facultad y de sus especies impresas, sino también de la mediación de la tendencia.

La consideración del conocimiento respecto de su propio perfecto, con su implicación afectiva, no es psicológicamente completa. Partiendo de su perfecto, el movimiento vital se abre camino en el modo de la tendencia. Según esto, el comportamiento sensible es suficientemente distinto de la kínesis. El empuje de la acción es continuo porque empalma con la pasión hasta terminarla. La vida, en cambio, la ordena a su capacidad natural. La misma necesidad de seguir obedece al fin, y no sólo a una imperfección. La posibilidad tendencial asimila el perfecto al principiar de una facultad. El crecimiento apunta más allá de la especie.

Ya he señalado que vivir no es sobrevivir, sino perfeccionarse; tender desde un perfecto sentido no es sólo servir a una indigencia nutritiva o específica, sino también servirse de ella. La imposibilidad de quedarse en un perfecto poseído indica una causa final que lo supera. Las praxis no agotan la riqueza de la vida sensible; el redundar afectivo de la praxis no

es tampoco su balance definitivo. El perfecto no es terminal. La naturaleza sensible se ordena al fin, como causa a la que no posee desde su propia operatividad posesiva, en el modo de la tendencia.

Con las tesis sobre la vida sensible se intenta reasumir lo expuesto en apartados anteriores y dar razón de las insuficiencias del planteamiento especulativo. El punto de partida de tal planteamiento es la noción de espontaneidad. La espontaneidad es el puro arrancar y seguir hacia formalidades. Como se ve, la espontaneidad se asimila a la causa eficiente, pero sin respetar su concausalidad con la forma.

En concausalidad con la eficiencia, la causa formal contribuye al ocurrir de cualquier movimiento efectivo. Según cierta forma graduada, el movimiento transitivo es concausal con la causa *ex qua*. El seguir adelante la vida en virtud de la imposibilidad de quedarse en la perfección poseída, y mediante la tendencia, es una ordenación más intensa de la causa final. En cambio, la espontaneidad es una débil versión de la eficiencia y una expulsión de la forma del orden de la acción, por traslado o relegamiento a la pasión. De este modo ni siquiera se considera la integridad de la kínesis. El intento de formular leyes contempla la forma sólo en la movilidad, en la *passio*, no en el movimiento. Un impulso sin forma no puede ser eficaz. Por su parte, la vida traspasa la espontaneidad, pues si se posee en perfecto, el impulso, desde luego, no es mera espontaneidad, y es más que la eficiencia extrínseca: "va a más", no a término. Y ello indica la causa final.

La praxis cognoscitiva acontece al poseer de antemano. El perfecto para ella es pretérito perfecto, y por eso no recorre un trayecto: si acontece praxis, no hay espontaneidad, y luego forma. No: de entrada la operación alcanza la posesión de forma, y el comportarse sigue adelante sin ser una mera espontaneidad.

La vida sensible se instala en el carácter controlante de la forma respecto del tender, y precisamente por ello puede apuntar a la finalidad traspasando la fijeza del término hilemórfico. *A fortiori*, un desencadenamiento espontáneo sería vitalmente nulo. La vida se integra en el fin, en el universo, como veremos en la Lección siguiente.

3) Una tercera tesis confirma la precedente: toda praxis sensible es discontinua. En efecto, su proseguir (imprescindible salvo anulación) no puede ser sino el pasar de poseer un perfecto a otro. Ahora bien, ese pasar no es un movimiento continuo: aunque esté mediado por la tendencia, el proceder hacia adelante en el orden del conocimiento significa ejercer otra

operación. Pasar de un perfecto a otro no es el ocurrir continuo de la kínesis, sino ir avanzando a saltos. La vida cognoscitiva del animal no corre como un río, sino que acontece según tramos. Se pasa de tal operación a tal otra; entre una y otra lo intermedio es tendencia (otro asunto es el conocimiento humano).

La praxis cognoscitiva funciona, por así decirlo, según "paquetes" posesivos discontinuos. Se pasa de la posesión de un objeto a la de otro que no es una aplicación continua del anterior. Eso ocurre en todos los niveles, aunque, desde luego, la composición perspectiva de las distintas praxis no es la misma.

Ahora conviene considerar la posibilidad siguiente: si existe una praxis capaz de poseer el fin a que se ordenan las tendencias que siguen a otras praxis, lo posee como reunión de aquello que alcanzan las otras. Tales praxis implican tendencias: pero una sucesión mediada por tendencias en orden a un fin no alcanzado, no es, en rigor, una posesión cognoscitiva, por lo cual la operación superior ha de ser distinta y versar sobre la sucesión poseyéndola entera o formulándola como una ley. Como es claro, a la praxis superior corresponde otra facultad y, por tanto, un crecimiento orgánico.

El crecimiento en el orden de las facultades cognoscitivas suele favorecer la ordenación al fin de la naturaleza sensible; esto sucede cuando el perfecto de la praxis superior es fijado por una tendencia coherente con las tendencias que siguen a las praxis inferiores. El predominio de la praxis superior permite conocer lo que todavía no se posee en el plano inferior. Y, justamente por eso, se precisa una mejor tendencia natural, es decir, el acercamiento (o la huida) respecto de lo formalizado como futuro por la praxis superior (tal formalización del futuro lo es de la ordenación final de las tendencias que siguen a las praxis inferiores). De ahí una posible glosa del aforismo escolástico "nada es querido si no es conocido antes". Esto significa que el conocimiento del futuro tendencial es previo, pero que con ello se despierta el ir hacia él: eso es apetecer, cuya función estriba en no contentarse con una posesión inefectiva. La tendencia enfoca el futuro como no previo y espolea a ejercer la praxis –y a veces la detiene–, pero sin sustituir su intrínseco carácter operativo. La diferencia entre fin conocido y ordenación natural al fin aclara la diferencia entre el futuro como previo y no previo (o posible).

Si el conocimiento permite un futuro posible, la tendencia que le sigue tiene que armonizarse con las inferiores, porque la ordenación natural al fin es prevalente.

La distinción entre tender y conocer se corresponde con el carácter discontinuo de las praxis cognoscitivas: una praxis capaz de entender lo que es futuro tendencial desde otras, no lo alcanza por ellas ni por completo, y abre paso a una apetencia que no suple a otras.

4) La cuarta tesis dice: la diferencia entre la ordenación natural al fin y la praxis cognoscitiva da lugar a diversos tipos de realimentación. Aunque las praxis sean discontinuas, la anterior (la que ya ha tenido lugar) no se pierde, en tanto que entre ambas media la tendencia, en virtud de la cual el perfecto de la praxis anterior es de nuevo poseído al acontecer la praxis posterior; pero si hay una conservación del perfecto anterior en cuanto que el posterior a su vez se posee, en rigor, lo que se conoce es una comparación entre dicho perfecto y el otro. Por tanto, las tendencias no son solamente movimientos que salen de lo que llamo "atasco" del perfecto poseído, sino que, además, por su mediación, el perfecto superior es un incremento hacia atrás y hacia adelante. Aquí aparecen la memoria y la estimativa. La imaginación, la memoria y la estimativa son tres facultades propias del viviente sensible, de acuerdo con cuya conexión la cuarta tesis se cumple. Por ello son facultades distintas hasta cierto punto, o en atención a la distinta intensidad de las objetivaciones complicadas en la realimentación.

Estas tres facultades se vinculan según la denominación común de fantasía. En ella, imaginar es la praxis en perfecto, estimar es la praxis que posee intencionalmente la ordenación natural al fin. Consecuentemente, la tendencia animal se orienta desde la estimativa. Por último, la memoria es realimentante: en virtud de ella la imagen no es un dato aislado. Desde luego, la imagen no es un dato aislado para el animal, porque se compara según la estimativa; pero asimismo no lo es por la realimentación aportada por la memoria. En suma, el animal se comporta cada vez mejor en cuanto que el haber conocido es tenido en cuenta para seguir. Es el tema de la corrección, un modo de control. Desde luego si la orientación al fin no hubiera de seguir, la realimentación no tendría lugar. Enlazamos así con algunos temas que estudia la cibernética. La cibernética es la ciencia del control y del mejoramiento de la decisión. La mejora del comportamiento animal se explica por la no desaparición de los perfectos, o sea, porque los perfectos pasan a modular el aspecto eficiente de la tendencia. Es claro

que si la tendencia está en el comportamiento, detiene la consideración cognoscitiva. De ahí lo problemático de su acierto. La memoria disminuye la posibilidad de error. Así pues, la praxis sensible no solamente conoce formas: por ser la ingerencia tendencial una detención del conocimiento, sugiere la conveniencia de una comparación de la praxis con el pasado, una retención del mismo que no es formal.

5) Aparecen ahora varias tesis. Por lo pronto: las praxis se perfeccionan, como hemos visto, de distintas maneras. El sentido filosófico del término *feedback* es plural. Otra tesis dice: toda praxis cognoscitiva es simplificante. La simplificación inherente a la praxis significa lo siguiente: la energía que libera la causa material fundida que una praxis vegetativa necesita, disminuye al crecer la dimensión formal de la praxis. La praxis compensa el aporte de material energético externo con su articulación formal (que es una hiperformalización). La realimentación facilita, pues, la praxis: sustituye a la nutrición orgánica. En la vida cognoscitiva la realimentación es intrínseca. Comprobamos que el crecimiento, una función en el nivel vegetativo, es una dimensión de la vida sensible.

La vida no es sólo un mantenerse antientrópico. Cuanto más perfecta es –por ir a su fin y "alimentarse" de su formalidad pasada–, más se independiza su forma de la materia. Es otro aspecto aprovechable de la cibernética: la información. Las formas se independizan de su soporte[17].

Como se ve, sin necesidad del método dialéctico cabe entender la praxis en su significación innovadora. Más aún, tal comprensión de la praxis no es accesible para la dialéctica, la cual subordina la finalidad a la determinación. El *feedback* es un preanuncio de la noción de hábito; la dialéctica, en cambio, es una intensificación de la concurrencia objetiva, cuyo abarcamiento general es contemplado como camino al Absoluto. La dialéctica y el hábito son incompatibles.

Entropía significa confusión. Evidentemente, la vida, esto es, el imperio creciente de la causa final, es antientrópica, pues la forma ordenada impide la confusión. Por esta razón, la praxis como simplificación comporta capacidad de desarrollar conductas, o producir efectos exteriores, con mayor facilidad que las formas inferiores.

17. Como ejemplo sencillo señalemos el que proporciona el lenguaje; desde su pensamiento el hombre pasa las formas de un soporte a otro. Es el tránsito desde la lengua hablada a la escritura, al disco, etc.

Aunque la vida sea complicada, sin embargo, también lleva consigo un facilitar. Cuanto más alta es la formalización, la realización de movimientos es más fácil, y a la vez más poderosa: se logran objetivos que de otra manera no se lograrían, o con mayor dificultad. Asimismo, toda praxis es abreviante: la mayor facilidad implica economía de medios, acertar con menos esfuerzo. Paralelamente, el ser vivo queda exhausto si pretende llevar a cabo tareas o alcanzar objetivos a partir de una praxis inadecuada. El tono afectivo es una indicación de ello.

La tesis: toda praxis es facilitante, se puede entender también en el sentido de una mejora en la organización. La complejidad de la vida se aprecia, a veces, de un modo impropio. La vida parece compleja porque es difícil de estudiar; pero la dificultad es debida a la utilización de modelos insuficientes, es decir, a planteamientos no adecuados para ella. En rigor, la vida es compleja por ser simplificante. La vida, al ser más alta, es más simple, más formal, más antientrópica, y logra objetivos que a nivel inferior, ni siquiera con mucho *gasto*, se pueden conseguir. Ahora bien, la praxis es simplificante sobre todo porque se mejora. Esto nos remite de nuevo a la hiperformalización. La hiperformalización se da en las praxis menores, pero de manera más clara en las superiores. Como hemos visto, la fantasía posee y no pierde: se realimenta. A medida que la vida procede hacia adelante, progresa también porque no pierde lo que ha sido. Su propio perfecto se incorpora a su impulso hacia adelante[18].

Tal vez se pueda enfocar la evolución, desde la praxis, como una hiperformalización, si es que se mejora en la medida de la evolución. Si la evolución se formula en términos de kínesis, es externa al viviente. El modo de la hiperformalización es más o menos intenso según la praxis. En definitiva, la evolución sería la hiperformalización en el nivel de crecimiento orgánico: una modificación de la coordinación de las especificaciones de las formas reduplicables. Pero con la noción de evolución no basta: los vivientes son capaces de un perfeccionamiento mayor que el evolutivo si cuentan con praxis superiores.

Si la evolución se conecta con las distinciones que vengo exponiendo, es posible ampliar la perspectiva del evolucionismo, que es muy estrecha tal como se propone de ordinario. Al respecto propongo las siguientes observaciones, que son un intento de precisar cómo en los distintos modos de movimiento vital se introduce la simplificación o la facilitación. En el

18. Tal incorporación se llama hábito o virtud en la voluntad y en la inteligencia. Al ser la voluntad susceptible de hábitos, reclama ser entendida como capaz de operación inmanente.

nivel inferior la facilidad que la praxis introduce lleva consigo una proliferación. El primer nivel del viviente corpóreo está constituido por tres funciones práxicas: la nutrición, el crecimiento y la reproducción. La proliferación es otra noción, pues la multiplicación deriva, como facilitación, del crecimiento. Si el crecimiento orgánico tiene éxito –lo tiene si es una praxis–, y en esa medida, la facilidad albergada en su propia índole práxica permite la reposición. El organismo, la forma orgánica de coordinar especializaciones, da lugar a otro.

Nótese bien: la multiplicación de organismos no es mera reproducción, porque lo multiplicado es la forma de especializar y coordinar. Con otras palabras, el crecimiento facilita nuevos crecimientos, nuevas unidades coordinantes. Se trata de un "volver a crecer": esto es lo facilitado. Así pues, facilitar significa un otorgamiento distinto del propio de la causa material. Es un empezar de nuevo, no una duplicación directa sino reemprendida, repuesta en sus fases, como si las primeras siguieran a las últimas o como si el comienzo fuera trasladado, lo cual sólo es posible si el pasado cambia de signo. Tal cambio lo es del pasado en cuanto tal. A ello ha de referirse la noción de evolución, que, ya se ve, no es un simple proceso serial. El código genético es una aproximación al tema de la proliferación recomenzada de la praxis (en modo alguno agota el significado de la facilidad con que las praxis de un cierto nivel vuelven a ejercerse o sirven como modelo de su descendencia). En definitiva, el desdoblamiento formal es un camino seguido por el carácter facilitante y simplificante de la praxis, pero dicho camino ha de estar controlado. Este carácter se puede observar en otros niveles.

De acuerdo con este modo de ejercer la facilitación que la praxis comporta, se establece una ley vital inicial que cabe llamar la ley del multiplicador. La facilitación de la praxis, en una primera aproximación, es exponencial. La ley exponencial aparece en muchos fenómenos vitales, por ejemplo, en poblaciones, en embriología, etc., y es una función del tiempo. En virtud de la tesis: toda praxis es discontinua, la ley del multiplicador está subordinada a una organización más compleja que la ley misma.

La ley del multiplicador aparece en el primer nivel del carácter facilitador de la praxis. Ciertamente, la multiplicación es posible por el carácter antientrópico (y facilitador) de la praxis. Sin embargo, en cuanto que es una proliferación, aumenta el gasto. En la tecnología humana, la ley exponencial se da también, pues no hay que olvidar que la tecnología tiene

que ver con la vida, aunque de suyo sea poiesis, o kínesis hecha posible por la praxis. En cualquier caso, si se multiplican las operaciones, el aumento acarrea un derroche. Por eso, la ley del multiplicador se detiene, no funciona ilimitadamente, ni es una modalidad muy alta de facilitación. Ahora bien, siempre es posible que la multiplicación sea superada por una nueva formalización. Una forma simplificante significa un amparo para la multiplicidad. El paso de los organismos unicelulares a los pluricelulares debe estar regido por estos dos factores. En la historia de la cultura también el funcionamiento del multiplicador lleva a una situación de derroche y, por lo tanto, se detiene, salvo que se encuentre una formalización simplificante que diversifique con nitidez la multiplicidad y la reúna, la unifique[19].

Las tesis comentadas hasta aquí son pertinentes en psicología del individuo, psicología social, psicología de las edades, etc. Las edades son fases del crecimiento, pero de ninguna manera están separadas unas de otras. Hay cierta tendencia a tratar cada una de las fases del desarrollo con independencia de las demás, como un todo cerrado al siguiente. Algunos preceptos educativos están establecidos desde el presupuesto de la desconexión de las fases, lo que constituye una costosa y desatinada conducción.

La consideración conjunta de la multiplicación y de la simplificación según las cuales el proceso sigue, se puede resumir en la fórmula: cada vez más con cada vez menos. Es otra ley de la vida, que por eso es complicada y descomplicante.

En el nivel superior, el factor multiplicador no aparece como una proliferación, pues la hiperformalización es intrínseca a la praxis misma,

19. En sociología la ley del multiplicador lleva a sostener posturas faltas de inspiración. Por ejemplo, se propugna el "crecimiento cero". Esta propuesta implica mantener la situación tecnológica actual en un régimen funcional atenuado. La ley del multiplicador ha hecho ver que se ha invertido la entropía, es decir, un gasto excesivo. Entonces se propone una solución: detengámonos. Esto es una falta de inspiración; lo que procede es no detenerse, sino simplificar, encontrar el nivel superior de formalización, por ejemplo, una técnica nueva que permita seguir adelante sin necesidad de la proliferación de la técnica anterior. El crecimiento cero es un mero postergar un desenlace que se renuncia a evitar. Más que una solución es una consagración del problema. La salida es encontrar una técnica más perfecta que permita los mismos o mejores objetivos con un gasto menor. Ya dijimos que las praxis deben ir delante, porque en otro caso se atascan. Si por motivos de previsión social, o de prospectiva, se sienta la tesis del "crecimiento cero", se acepta el atasco y se renuncia a seguir adelante. Es un atentado contra la vida desistir de integrar la técnica en ella. La integración de la técnica en la vida humana es uno de los problemas serios que la humanidad actual tiene planteados; mientras no se resuelva, la técnica tendrá un aspecto deshumanizante inevitable.

de donde resulta que la praxis encuentra, sin salir de sí, recursos estrictamente formales para seguir adelante. Si la hiperformalización no perfecciona directamente a la praxis, sino a la facultad, permite disponer de ella con estabilidad[20].

Las observaciones precedentes justifican y precisan la distinción entre tipos de vivientes. Los vivientes vegetativos ejercen la alimentación, el crecimiento –la organización, su constitución como organismos–, y la reproducción, a la que se aplica el éxito mismo del crecimiento. En el otro extremo tenemos las facultades superiores –inteligencia y voluntad, propias del hombre–, susceptibles de la hiperformalización llamada virtud. Entre esos dos niveles está la vida sensible, que añade a las funciones vegetativas las siguientes: en primer lugar, la sensación y la percepción; en segundo lugar, la fantasía o imaginación, memoria y estimativa; en tercer lugar, las tendencias (entre las que destacan las consecutivas de la comparación de la situación orgánica y la imagen, que lleva a cabo la estimativa); por último, el comportamiento (locomoción), o sea, la capacidad de desarrollar movimientos o intentos tendenciales. En definitiva, este tipo de vivientes lleva a cabo funciones propias a partir del nivel orgánico de la vida, o sea, prosiguiendo el crecimiento.

La sensación se puede describir como el primer tipo de praxis cognoscitiva a partir del organismo constituido. Si el organismo es modificado por un influjo externo de tal manera que la modificación está en el órgano, por encima de la corrupción y la generación, el órgano admite ser modificado asumiendo formas. Dicha modificación, en cuanto que formal concurre con una forma no agotada en la tricausalidad. La concurrencia como tal es una praxis, justamente el sentir. Así pues, la sensibilidad es una facultad orgánica, pero la sensación es una operación. Decir que la sensibilidad es material es una imprecisión. La causa material tiene muchos significados, y, por eso, la noción de materia se emplea con frecuencia de un modo ambiguo. La sensación es una praxis, una concurrencia formal posible si el órgano se modifica sin corromperse. El imponer la misma forma del órgano al órgano modificado es un movimiento práxico: sentir.

Por encima de la sensación está la fantasía, para la cual no basta el órgano ya constituido. La fantasía es orgánicamente distinta de la

20. La filosofía clásica llama "virtud" al perfeccionamiento de la facultad. Las facultades susceptibles de hábitos en sentido estricto son la inteligencia y la voluntad. Por eso, los hábitos son un tema antropológico.

sensibilidad: ha de constituir su propio órgano. La vida animal presupone la vegetativa, y de modo directo el crecimiento, pues sin organismo no hay posibilidad de vida sentiente. Cuando el organismo se funcionaliza práxicamente, siente; la forma del organismo mantenida más allá de las praxis vegetativas da lugar a una nueva praxis formal. Y sentir constituyendo su propio órgano es una praxis más alta; imaginar, y en conexión, estimar y recordar. En suma, el crecimiento orgánico no es sólo vegetativo; existe también un crecimiento orgánico propiamente animal: por lo pronto, los órganos tienen que estar constituidos para sentir; para imaginar, en cambio, es menester desarrollar el órgano mismo en conexión con la operación.

6) Lo que se acaba de indicar permite entender la simplificación o hiperformalización de acuerdo con estas tesis: las praxis inferiores son reducidas en sus fases por las praxis superiores. Esto tiene lugar estrictamente en la inteligencia humana. Abstraer es simplificar las fases de la fantasía, articular su tiempo. A partir de la abstracción, la intelección se dispara hacia adelante según su propio carácter operativo. La praxis intelectual, insisto, no depende de las facultades orgánicas en lo que tienen de orgánicas, y ni siquiera de sus operaciones.

Desde el punto de vista psicológico, la cuestión de la inmortalidad del alma humana se aborda de esta manera. La inmortalidad del alma significa: una facultad que no depende de las facultades orgánicas, salvo en su referencia a los perfectos de las praxis de éstas últimas, esa facultad no es orgánica; como no lo es, la corrupción del organismo no le afecta. En tal caso, el principio tomado en el nivel sustancial, el alma, es inmortal.

7) Otra observación. En una pluralidad de vivientes sensibles distintos, a cada uno de ellos le pertenecen sus propias praxis. Ello no impide la realización de efectos externos a través de comportamientos subsiguientes. Sin embargo, las operaciones de vivientes distintos están ordenadas por la causa final[21].

8) Una última tesis: el viviente es susceptible de regresión práxica. Se trata de una "hipoformalización". La forma superior pierde su peculiar

21. En los sujetos humanos se da una integración más estrecha. Si dicha integración no se llevara a cabo, los sujetos quedarían privados de culminación. Pues bien, la integración de praxis de sujetos humanos distintos se llama *ordo amoris*. El amor entendido así es un acto. Es, asimismo, superior a la causa final.

El amor es un acto de la voluntad superior a la tendencia. Aristóteles no alcanza la noción de acto voluntario en sentido estricto.

control; por ejemplo, vuelve a predominar la ley del multiplicador, descienden la atención, la concentración y la dirección del viviente.

## 13. LOS MOVIMIENTOS SENSIBLES Y EL PASADO

De las tesis acerca de la vida sensible se desprende la importancia de eliminar la noción especulativa de espontaneidad. En psicología la espontaneidad se formula como dinamismo desprovisto de forma. Es patente la incongruencia de dicha noción. La asignación al viviente de un dinamismo no concausal con formas es un grave error: repetir en un nivel superior al movimiento transitivo la confusión de causa material y eficiente. Lo "espontáneo" es una fuerza que en su arranque y en un sector, al menos, de su recorrido no es sino una fuerza. Esta noción es, sin más, insostenible en física, y nefasta es psicología. El ser viviente sensible, al ejercer la posesión en perfecto, es *a fortiori* incompatible con la concausalidad hiloérgica aislada. La noción de espontaneidad aprisiona una temática muy rica que es preciso sacar a luz.

La superioridad de la sustancia natural sobre la hilemórfica ha de ser conquistada, no puede ser un valor convenido. Los conocimientos meramente repetidos constituyen un recetario de fórmulas muertas. Esos conocimientos son borrosos (sin otro refuerzo que el dogmatismo). Hay demasiada tendencia a reducir la vida a lo inferior a ella, lo cual fomenta la anestesia de la atención, que decae, se desperdiga y no se concentra en la temática verdaderamente psicológica. La explicitación racional prosigue si está alerta a la apreciación de diferencias, dispuesta a salir de lo adquirido o ya sabido. La salida entraña búsqueda y encuentro. No basta admitir las diferencias; es preciso buscar en ellas, de suerte que lo diferente no se califique como ignorado al compararlo con lo objetivamente consolidado. En la diferencia está la indicación de la limitación de lo sabido; pero dicha limitación es falsamente consagrada como una positividad última si se omite insistir en la consideración de lo diferente. La razón es alertada, cuando el explicitar se detiene, por la diferencia que se guarda implícita, y así se prepara a una navegación hasta el momento inédita. Y es así también como la diferencia no es un ignoto exterior, sino, más bien, lo implícito de lo que se sabe. La indicación de la búsqueda está

en el mismo agotamiento de la explicitación alcanzada. La heurística se dispara netamente, y con las indicaciones suficientes, sólo entonces.

Si una región de lo real se investiga a medias, el destacarse heurístico es defectuoso o va mal dirigido. Por eso, el avance en la prosecución racional no consiste en un cosido de fragmentos, o en una extrapolación, pues los sentidos causales no son dilucidados con suficiencia al explicitar ciertas concausalidades, ya que su sentido varía en otras. Tampoco es válido estimar conocida una diversidad por conjunción holística, o antes de agotar la explicitación de aquellos tipos de concausalidad que están más al alcance. No ayuda en nada a la explicitación acudir a la conjunción de objetos como medio para suplir los defectos de comprensión de concausalidades más altas desde otras más estrechas. Es asimismo imposible que el conocimiento de objetos supla el límite del conocimiento de cada uno de ellos con el otro, pues el conocimiento de lo uno no lo es de otro (salvo confusión, o reducción de los distintos a lo general homogéneo). Dicho de forma esquemática: lo que A guarda implícito no puede ser el objeto B, puesto que "A es B" supone A. Para pasar del conocimiento de A a la explicitación racional es imprescindible que el conocimiento de A se entienda en su límite, o bien que al entender que "A es B" o "A como B" no se pretenda entender mejor a A *misma*.

En suma, o se nota A *en su límite*, o no se progresa en el conocimiento más allá de A sin suponerla; otra cosa es mera consolidación. Si no se nota el conocimiento de A *en su límite*, dicho conocimiento ocluye la explicitación de lo que se llama diverso, o heterogéneo, en sentido fuerte. Ciertamente, no basta con "cansarse" de atender a A, o dar por liquidado el tema, ya que dicho cansancio o finiquito no es detectar el límite, sino fortuitos acaeceres, veleidades con que se justifica el desistir. La limitación del conocimiento de A *debe ser más clara que A misma* (es su presencia), pues sólo así no se proyecta un ignoto, sino que el límite mental mismo es una guía heurística. En sentido estricto, *la diferencia es la heterogeneidad de movimientos*. Los asuntos de que se ocupa la psicología se han de enfocar de acuerdo con las observaciones precedentes.

Ciertamente, la psicología requiere, por su carácter diferencial, la detectación del límite en lo que otras ciencias tratan; pero, a su vez, la psicología es temáticamente limitada. Si se consigue detectar la psicología en su límite, queda liberada otra amplia gama temática, cuyo estudio corresponde a la metafísica y a la antropología. Así entendida, la psicolo-

gía sigue a la ciencia cuyos explícitos son inferiores, digámoslo así, en densidad y rango ontológico. Estos son las sustancias naturadas y los movimientos físicos transitivos, es decir, concausalidades conceptualmente explícitas sin serlo de las determinaciones abstractas. La psicología estudia movimientos de mayor intensidad y los refiere a principios que no se reducen a las concausalidades físicas que se advierten conceptualmente, y que sí son explícitos de abstractos.

Hemos estudiado los movimientos de los vivientes y las diferencias que median entre ellos, o sea, los grados de vida. Uno de los temas indicados son sus principios o facultades, que aparecen en la vida sensitiva. Reanudando la exposición del tomo primero y de la primera Lección del tomo segundo, diré que las facultades sensibles son un peculiar tipo de concausalidad a la que llamaré dual: por una parte, la concausalidad triple que corresponde a su carácter orgánico; por otra, la que corresponde a su valor de principio de operaciones, es decir, al sobrante formal.

Los sobrantes formales son la culminación del crecimiento orgánico, y, por tanto, potenciales en un doble sentido: 1.º Son receptores de causas formales, por lo común ajenas al organismo, destacadas por inhibición de su concausalidad con la eficiencia y la materia, pues esa recepción es un concurso de causas formales por encima de la concausalidad triple de cada una (la culminación del crecimiento orgánico es una potencia formal por ello mismo). 2.º Son potencias respecto de movimientos que no causan efectos, sino que poseen las causas formales recibidas o aisladas. Dicho movimiento es la activación del sobrante formal en cuanto que receptor. La activación es primordialmente morfotélica, pues es la posesión de una forma en atención al fin, es decir, en cuanto que ordenada.

Nótese que para la concurrencia receptora de causas formales no hace falta la causa eficiente; más aún, es preciso prescindir de ella (de acuerdo con lo indicado en la Lección primera del tomo segundo acerca de la diferencia entre estímulo y especie impresa). A su vez, la conmensuración con la activación del sobrante formal tampoco necesita la causa eficiente, por ser la continuación de la culminación del crecimiento orgánico. Dicha continuación va más allá de la constitución orgánica –tricausal–, y por eso se dice que el alma es en cierto modo todo: ese modo no es constituyente, sino el abrirse, según la intencionalidad poseída, a lo distinto del organismo.

En concausalidad con la causa final, las causas formales se describen como su diferencia interna. En virtud de esta concausalidad las causas formales cumplen el orden, es decir, están ordenadas, lo que para ellas es su estatuto superior, compatible, por lo demás, con los otros estatutos concausales de que cada causa formal es susceptible: las taleidades son hilemórficas, y también graduadas en el movimiento transitivo, pero no son susceptibles de concausalidad triple con causa eficiente intrínseca; por eso, tampoco son ordenadas en su concausalidad con la causa eficiente extrínseca, lo que las diferencia de las causas formales de los vivientes. Por su parte, las causas formales de los vivientes vegetativos y de los vivientes sensibles se distinguen en lo que a la culminación del crecimiento se refiere, que en los últimos son facultades o sobrantes formales y en los primeros no (el crecimiento vegetativo remite a la reproducción). Por consiguiente, las distintas causas formales cumplen el orden con desigual intensidad (la ordenación de las taleidades requiere mediación).

En tanto que ordenadas, las causas formales están acordadas (son las diferencias internas de la unidad de orden y la cumplen). Este acuerdo es activable si una de las causas formales es un sobrante respecto de la tricausaliad orgánica, y por eso, capaz de recibir otras causas formales; la activación es entonces su posesión no constituyente. Así pues, la tesis acerca de las facultades sensibles es ésta: en tanto que ordenadas, las causas formales físicas están en condiciones de ser poseídas por la activación de un sobrante formal si es que concurren con él. Y el sobrante formal se activa desde dicha concurrencia receptiva en tanto que, como culminación del crecimiento orgánico, su activación es su continuación más allá de la constitución orgánica; la causa formal poseída tampoco es constituida, puesto que es concurrentemente recibida en cuanto que ordenada. Por eso también su posesión es morfotélica.

Estas indicaciones son suficientes para notar la dificultad del tratamiento teórico diferencial de las facultades sensibles (las facultades en sentido propio son los sobrantes formales. Como la inteligencia humana no es un sobrante formal, no es propiamente una facultad). Dicha dificultad no está enteramente disuelta en la tradición clásica. Sin embargo, esa tradición reserva al tratamiento teórico de la psicología un puesto intermedio entre la física, la ética (para la cual la conducta humana es su objeto material) y la metafísica. Según esto, la dificultad aludida, aunque no disuelta, está correctamente localizada en la filosofía clásica, y en orden a ella se ha de proseguir la investigación.

Mientras no refiramos los movimientos de los vivientes sensibles a sus principios no es posible diferenciar unos de otros de modo neto; por ello, algunas preguntas pertinentes, que arrancan de la simple observación de los comportamientos, no han recibido todavía una respuesta completa. A esto conviene añadir que tales preguntas no son abordadas por la psicología al uso, que más bien tiende a silenciarlas o a enfocarlas de modo trivial. En los apartados anteriores se ha procedido a la explanación de los caracteres diferenciales de los movimientos vitales considerados en su diferencia con los que no lo son, y también han comparecido las diferencias de los movimientos vitales vegetativos respecto de los propios de la vida sensible.

El movimiento vital no es un tema meramente introductorio en psicología; sería un error estimarlo así, pues de esa manera no aprovecharíamos la significación propia, diferencial, de tal tipo de movimientos con vistas a su peculiar principiación. Conviene subrayar la excepcional relevancia del movimiento. En el orden de los movimientos físicos la relevancia estriba en que el movimiento permite advertir *lo que se llama efecto*; el movimiento convoca las causas. Aunque no todas las causas sean el movimiento (la concausalidad hilemórfica en el movimiento deja de ocurrir), todas ellas tienen que ver con él. La tesis: no hay efecto sin causa, debe completarse con ésta: la relevancia de las causas reside en la comprensión de la concausalidad; o también: la intelección de las causas no es proseguible sin la intelección del efecto (o sea, consideradas al margen o separadas de él, y, desde tal situación –la separación–, transitando hasta el efecto: transitar hasta el efecto –una mala interpretación del movimiento– supone el efecto; pero el efecto en cuanto supuesto no es efecto). El cometido del conocimiento racional reside en esclarecer la noción de movimiento. Aquí se sostiene que el efecto se malentiende *si no se entiende el movimiento*. Un efecto *en sí*, o supuesto *a priori*, no es, en manera alguna, un efecto, y ello es cierto en física y en cualquier otra consideración de principios. La tesis: la ciencia es conocimiento por causas, ha de ser completada: es conocimiento, por causas, de efectos, los cuales, si no se entienden vinculados a movimientos, impiden la explicitación de las causas, con lo cual se compromete el entero estatuto de la ciencia[22].

Pero, por otra parte, los movimientos son de distinta índole. De manera que (entre otros extremos importantes) si los movimientos no se

22. La causa de un efecto es una concausalidad superior a la concausalidad del efecto.

entienden en su distinción misma, la explicitación de principios se frustra (se atribuye a un tipo de movimientos un sentido causal válido para otros de un modo indiscriminado). Así, la consideración concausal predicamental de las facultades sensibles no se extiende a los movimientos cognoscitivos. A su vez, las facultades no son los primeros principios; la consideración del orden de las facultades no es la consideración de la vigencia de los primeros principios entre sí. Recíprocamente, las facultades orgánicas deben entenderse como extremos del crecimiento. ¿Deben entenderse también como efectos? En tanto que órganos sí, pues son tricausales; en tanto que facultades, no, pues son potencias o sobrantes formales. Insisto: la potencia formal es una causa formal y, por tanto, concausal; pero en tanto que sobrante formal es principio de operaciones y no tricausal, sino una bicausalidad morfotélica activable, pero no por la causa eficiente[23].

El estudio diferencial de los movimientos vitales respecto de los físicos no es un mero preámbulo de la psicología, sino un asunto central para la explicitación judicativa. Se ha de averiguar el modo de ser de los movimientos vitales, ausente en los movimientos transitivos: tal modo de ser es, asimismo, diferente si se trata de funciones vegetativas o de movimientos cognoscitivos (operaciones inmanentes), que son los que requieren facultades. Si las operaciones inmanentes no son efectos, la facultad en cuanto que tal no puede ser concausalmente eficiente.

El tema de las facultades es inaccesible, o recibe formulaciones endebles, si no destacamos la índole de los movimientos cognoscitivos en su carácter diferencial. Ahora bien, es claro que: 1.º Las operaciones inmanentes no son diferentes sólo de los movimientos físicos. 2.º Por tanto, los movimientos vitales no son homogéneos entre sí. 3.º Las facultades no son los principios supremos o primeros. Los principios primeros incumben a la metafísica. Aquí no vamos a tratar del sentido metafísico del movimiento (aunque hemos abierto la vía para acceder a él en tanto que hemos logrado discernir los actos cognoscitivos humanos de mayor rango, que son los hábitos). Por el momento consideraremos el conocimiento sensible como distinto de los movimientos físicos y como distinto de las funciones vegetativas.

En cuanto diferentes de los movimientos físicos, el *primer* carácter de los movimientos vitales se encuentra en su respecto al término. Los

23. Como la bicausalidad morfotélica no es inferior a las tricausalidades, no es efecto suyo.

movimientos físicos cesan en el término; y ello comporta que no lo poseen. Si nos atenemos a la física de Aristóteles, esto es cierto, desde luego, en el caso de los movimientos transitivos. En el caso del circular, admitiendo que no cesa, o bien precisamente por ello, no posee término ni lo causa, por lo que *no despeja la cuestión del término*. Pues bien, la primera y primordial característica diferencial de los movimientos de la vida sensible es una posesión del fin tal que *alcanza a* despejar la cuestión no sólo del término, sino del efecto, es decir, a superar el nivel de la concausalidad doble y el de la triple. Despejar la cuestión del efecto significa: un fin poseído no es, en sentido propio, un término (*no tiene que ocurrir* por una causa –la final– distinta de la constitución física del término –que es hilemórfica–). Pero, además, tampoco es un efecto tricausal, ni posesivo de un efecto tricausal, que es lo característico de las funciones vegetativas.

Repito que la posesión, y no el efectuar término, es la característica diferencial más importante de los movimientos vitales y a ella conviene atender también para distinguir las operaciones sensibles de las funciones vegetativas. Correlativamente, *las demás características de las operaciones sensibles no son autosuficientes respecto de ésta*. Con ello se precisa mejor la diferencia entre los movimientos vitales sensibles y los físicos: los primeros poseen varias características (no independientes de la primordial); los segundos, no: si son heterogéneos, son diferentes movimientos; los movimientos sensibles son, no sólo heterogéneos unos de otros, sino cada uno internamente heterogéneo. Con otras palabras, la heterogeneidad entre los movimientos físicos continuos es debida a concausas formales distintas; la de cada movimiento sensible obedece a la índole diferencial interna de ciertas formas. La interna heterogeneidad de las operaciones sensibles tiene que ver con la posesión del fin, que es su característica primordial.

Aunque, precisamente por ser primordial, el carácter posesivo de las operaciones inmanentes sensibles no puede ser dilucidado por completo por la psicología (es cuestión de teoría del conocimiento), a pesar de ello, ha de ser el primero que se señale, pues no debe perderse de vista en la exposición de sus restantes caracteres, que sin él no son posibles: no son caracteres separados, y su exposición daría lugar a confusiones si dejáramos que la apariencia de autosuficiencia de dichas características se impusiera.

Como digo, la posesión del fin permite advertir en las operaciones sensibles rasgos dependientes de la conmensuración. Por esta razón, la diferencia, que todavía afecta a las funciones vegetativas, según la cual, en definitiva, un movimiento es causa de otro, en las operaciones sensibles no tiene lugar, sino que, por decirlo así, una misma operación sensible contiene diferencias causales internas a ella, pero distintas de la modalidad posesoria que primordialmente la caracteriza y, en consecuencia, no principiadas o causadas por otra. Esto permite una nueva consideración de la noción de facultad.

Insisto, por poseer en perfecto, las operaciones sensibles exhiben otras características a las que conviene atender sin dejar de tener en cuenta que son derivadas. Añadamos, de paso, que ciertas dudas, planteamientos incorrectos, o conclusiones apresuradas, acerca del carácter diferencial de la "vida" respecto de la materia, se eliminarían si la primordial característica del conocimiento sensible no se perdiera de vista, como ocurre con frecuencia. Los movimientos físicos continuos no dejan *atrás* nada porque son *efectivos* en el comienzo, y sin él no son efectivos (o movimiento alguno). Los movimientos vegetativos no son retentivos. La posesión del fin permite al conocimiento sensible *dejar* pasado y retenerlo. Esta es su segunda característica (segunda en cuanto dependiente). Como digo, en la vida vegetativa esta característica no se aprecia. Por eso, las formas de sus funciones no son enteramente diferentes o independientes, y, al carecer de facultades, su unidad vital es divisible. La retención del pasado indica el enmarque de la praxis cognoscitiva en la naturaleza del viviente. La praxis sensible, aunque es inmanente, no posee en presencia. Mientras que la presencia mental es *a priori*, distinta sin más de las causas físicas (incluso pugna con ellas y las explicita), por lo que exime al objeto pensado de todo valor causal, la praxis sensible tiene algún valor causal, puesto que es morfotélica, lo que le permite integrarse en la naturaleza sensible contribuyendo a su ordenación. Como el fin de la naturaleza sensible no es el conocer ni lo conocido, el movimiento sensible se ha de retraer a la naturaleza, aunque ésta no sea su dimensión primordial.

A la retención del pasado corresponde el nombre de *memoria*. Aquí no consideramos la memoria como facultad, sino como característica (dependiente) del conocimiento sensible. En atención a ello, sentaré la siguiente tesis: es imposible que la posesión sensible del fin siga sin cierta retroferencia o retroceso hacia la sustancia natural, cuya ordenación no es marginal a la praxis sensible u "olvidada" por ella. La posesión del pasado

viene a ser, en primera instancia, el influjo de la posesión intencional del fin en la ordenación de la naturaleza.

La consideración de la memoria como facultad humana permite distinguir niveles inferiores de memoria, para los cuales el pasado no es un sensible *per accidens*, sino una tipificación o una pauta. Esta tipificación refiere los distintos niveles sensibles al comportamiento del animal. Es imposible un movimiento sensible único; un viviente ejerce una pluralidad de operaciones. Añadimos ahora: siendo la memoria una dimensión dependiente, aísla las praxis unas de otras y no las vincula inmediatamente. No hay una memoria común o general, sino que la de un movimiento es *aleatoria* para otro, que codifica la pauta de la memoria ajena según la propia. Esto comporta: 1.º Las memorias no son orgánicas sino organizantes. 2.º Sólo la memoria más alta es asimilable a la noción de facultad. 3.º No es necesario admitir en todos los vivientes sensibles la memoria como facultad. 4.º La inteligencia humana es superior a la memoria como facultad. El viviente sensible no desea por naturaleza saber porque su naturaleza no es perfectible por hábitos. Los hábitos son la elevación de la naturaleza humana a esencia[24]. Los vivientes sensibles, en cambio, no son esencias (la esencia física es el universo), sino que su perfección natural es la ordenación (su pertenencia al universo. La esencia del hombre no es el universo: los hábitos son superiores al universo). La contribución de los movimientos sensibles a la ordenación de la naturaleza, su retraerse a ella, es su segunda característica, es decir, la memoria. Dicha contribución consiste en marcar *hitos* en la diferencia interna de la causa formal del viviente. Tales hitos, como activaciones de la ordenación, marcan las pautas para las tendencias. No es necesario admitir facultades para las tendencias; sin embargo, las tendencias requieren pautas para que su impulso se formalice en el comportamiento. Así pues, las memorias y las tendencias confluyen en el comportamiento animal, que no puede explicarse solamente con las tendencias[25]. 5.º Los

24. Los hábitos son perfecciones intrínsecas del *intellectus ut potentia* y de la llamada *voluntas ut ratio* superiores a la ordenación de la naturaleza sensible por la memoria inherente a la concausalidad morfotélica. Paralelamente, los hábitos no son características inherentes a las operaciones mismas.

25. Las tendencias lo son respecto del comportamiento, pero de suyo no son el comportamiento.

La diferencia entre la memoria vital y la llamada memoria de las máquinas puede aclararse de acuerdo con estas observaciones. Téngase en cuenta también que las facultades orgánicas, los sobrantes formales, no son saturados por las operaciones sensibles.

hitos, entendidos como pautas de las tendencias "despertadas", comportan que la sustancia viva es potencial respecto de la unidad de orden[26].

La segunda característica de las operaciones sensibles conecta con la primera a través de una tercera, que se refiere a la forma del movimiento sensible, y está estrechamente unida con la primordial.

Los movimientos físicos son concausales con una forma (sin ella no podrían ser efectivos ni heterogéneos), pero no la ejercen como causa respecto de ellos mismos (en otro caso no serían efectivos o continuos y no tendrían comienzo), sino que cesan en cuanto que la forma es causa en el término.

No cabe movimiento transitivo sin causa formal; pero esta última no es, con él, forma entera. La distinción y concausalidad de causa eficiente extrínseca y causa formal es gradual. La causa formal se describe también como causa de que la causa eficiente no sea única o constante; por su parte, la causa eficiente obedece a la diferencia de causa final y causa material, y salva pero no anula dicha diferencia. En atención a esta descripción de la causa formal cabe entender la heterogeneidad de los movimientos físicos *incluso en el sentido de que uno es causa de otro*. Las operaciones sensibles, en cambio, no se causan unas a otras, sino que sus principios son facultades. Las facultades son capaces de activación.

La heterogeneidad causal de los movimientos se acentúa de acuerdo con el tercer carácter diferencial de las operaciones sensibles, que se describe así: la formalidad del movimiento vital sensible es su propia autonomía. La autonomía de las operaciones sensibles se cifra en una peculiar concausalidad de la forma con el fin.

La autonomía de una pluralidad de movimientos en términos formales es la *analítica* de la vida *in motu*. Sentaré el significado de esta analítica con la siguiente tesis: un movimiento sensible se unifica con otro del mismo viviente a través del medio externo; el movimiento sensible es autónomo en cuanto que pospone al medio externo su unificación con los otros. De este modo la pluralidad de operaciones constituye para el viviente sensible lo que llamaré el intervalo interno, que es ocupado por las tendencias. La autonomía de los movimientos, cifrada en el ejercicio completo de su forma, es correlativa con la noción de intervalo interno. Por tanto, el intervalo interno significa: 1.º La posesión y el ejercicio de

26. Es oportuno señalar que la *voluntas ut natura* es entendida como potencia pasiva por los aristotélicos.

formas por un movimiento no son recibidos de ningún otro; en ningún momento el movimiento sensible carece de forma ni se ejerce en parte. 2.º Es imposible que un movimiento sensible cause a otro o comparta su forma desde el punto de vista de su doble heterogeneidad (tales movimientos vitales no son circulares ni transitivos, ni funciones vegetativas). 3.º La unificación de los movimientos trasciende el intervalo interno: la consideración holística terminal del viviente como compuesto, o la autosuficiencia del viviente como unidad sustancial según una relación entre sus movimientos sensibles, es incompatible con las nociones de intervalo interno y de medio externo. 4.º En el viviente sensible, la analítica de la llamada vida en acto segundo es la analítica de la forma sustancial distribuida en potencias formales. Esta distribución es el intervalo interno (por tanto, el estructuralismo es inaplicable en psicología). Los hitos que marcan las memorias en la forma sustancial no serían posibles sin el intervalo interno. Como las operaciones no saturan las facultades, tales hitos son determinaciones discontinuas o reordenaciones parciales compatibles con la continuidad de las tendencias y con su descenso a las funciones vegetativas del animal, las cuales son un nivel de la naturaleza inferior a las potencias formales, que son el nivel superior del crecimiento orgánico.

Una facultad orgánica no es una causa eficiente, sino un principio potencial-formal de operaciones autónomas en sentido formal. La pluralidad de facultades media entre la prioridad del viviente que recibe el nombre de *alma* sensible, y la unificación de sus operaciones en el medio externo. No existe una sola ordenabilidad para las praxis del viviente sensible, sino el alma y el medio externo. El alma se explicita como concausalidad triple ordenable por las memorias. La exclusión de la autosuficiencia de la autonomía formal de los movimientos sensibles comporta que es una característica debida a la primordial: la posesión de objeto.

El viviente sensible se llama ordenable –desde la culminación de su crecimiento orgánico– en atención a las memorias según sus diversos tipos (por la pluralidad de movimientos, existe una pluralidad de memorias a partir de la activación de la culminación del crecimiento). La consideración del viviente sensible como organismo no es completa si no se tiene en cuenta la memoria, que es una característica –dependiente– de sus operaciones. En atención a la tercera característica de los plurales movimientos, hay que hablar de intervalo interno y de medio externo. El primero no se reordena al margen del segundo; se trata de una característica diferencial respecto de los movimientos transitivos, a los cuales

no compete la ordenación del medio, porque cesan en el término. Posponer la unificación al medio significa estar *en* el medio externo (el pez *en* el agua), lo cual destaca que la formalidad de los movimientos vitales sensibles es autónoma respecto de los demás. Estar en el medio permite notar que un viviente sensible no es sólo un organismo, pues la noción de organismo y la de medio no son equivalentes. Así pues, el viviente sensible se reordena en virtud de la autonomía de sus operaciones. Conviene tener en cuenta estas distinciones, porque la unidad del viviente sensible es compleja[27].

En suma, la pluralidad de operaciones sensibles se corresponde con el intervalo interno y con el medio externo.

1) El intervalo interno es la pluralidad formal de los movimientos vitales, o bien, una analítica diferencial del viviente sensible según la ordenabilidad de su causa formal. Dicha analítica no es una dispersión (pues las memorias son reordenaciones), pero tampoco una coactualidad, sino la autonomía de cada praxis sensible, autonomía que deriva de la conmensuración o posesión de formas, y pospone su unificación al medio al que, a su vez, ordena (esta ordenación es algo así como el inverso de la especie impresa). La forma poseída no es un efecto. Además, no existe en ningún momento una efectividad vital desnuda de forma, ni un reparto entre lo efectivo y lo formal. Por ello, la noción de espontaneidad es la equivocación más aguda respecto de los movimientos vitales.

La equivocación más aguda respecto de los movimientos vitales debe ser denunciada con insistencia para que su comprensión no se malogre, pues si a los movimientos vitales se les niega lo que no cabe negar ni siquiera a los movimientos físicos, el método y el armazón entero de la investigación psicológica desaparecen: la investigación se detiene antes de empezar, no se emprende en ninguna dirección precisa. La idea de espontaneidad no sólo es un error respecto de la característica formal de los movimientos vitales y de los que no lo son, sino un error acerca de su ejercicio y, correlativamente, acerca de la retención del pasado.

27. En la Lección anterior se habló de la inestabilidad de la concausalidad hilemórfica (no simultaneidad de los muchos *in quibus*). Aunque la forma sustancial del viviente no es un concepto, sino una categoría, también es una diferencia interna cuyo análisis son las facultades y sus praxis. Las características de las praxis sensibles se corresponden con dicho análisis, el cual, al influir en la forma sustancial, incide en su riqueza, que no es fija. Ello permite un nuevo enfoque de la evolución y, sobre todo, del vivir del animal, que tampoco es fijo. Nótese que si la diferencia interna de la forma sustancial no es potencial respecto del orden (ordenable), no caben las facultades.

Poseer objeto, y no ser seguido por el término, significa que el movimiento sensible no cesa; dicha posesión es *pretérita ya* en cuanto que lograda y por eso el movimiento sigue. De aquí la segunda característica (la retención del pasado), y la tercera (la autonomía). La posesión práxica es la característica primordial que, como insistentemente he señalado, no se debe nunca perder de vista. La suficiencia o autonomía del movimiento sensible es formal, pero no es una autosuficiencia, sino una posposición de la unificación al medio externo ordenable.

La equivocación más aguda acerca del movimiento es la interpretación de la forma como *resultado* por lograr, completivo o satisfactorio de un dinamismo miserable (la psicología no es ciencia de resultados). El sentido problemático de la forma como resultado (problemático tanto por ser eventual, como porque la relación terminal con el resultado es, para un movimiento, cesar y no poseer) desahucia o debilita en sumo grado las otras características del movimiento vital. Es erróneo cifrar la sensibilidad en un dinamismo ansioso de formas completivas, o en un pasado falsamente independiente (en el que se encontraría la clave secreta por desvelar).

2) Ese modo de interpretar la vida presume el aislamiento, el solipsismo, y, por tanto, la pérdida de la ordenabilidad del medio externo. Apartado del medio externo, el viviente sensible no unifica, sino que enmaraña, su plural actividad, o se corrompe; el viviente no se ordena al margen del medio externo. Pero como se corrompe al separarse de él, es preciso admitir que la relación con el medio externo es más que el aseguramiento de una unidad constitucional. Por eso se distinguen la noción de organismo (el medio externo no es el organismo) y la de medio externo, y también las de medio externo e intervalo interno. El medio externo es distinto y compatible con el organismo y el intervalo interno; es incompatible, en cambio, con la espontaneidad. Sin medio externo, la forma sustancial del viviente no es ordenable por la causa final.

Podemos proponer otra descripción de medio externo: aquello respecto de lo cual la prosecución del movimiento sensible es modificable. Nótese: la modificabilidad del seguir conociendo hay que entenderla respecto de su ejercicio, respecto del medio externo y respecto de la forma poseída. La modificación respecto del ejercicio y del medio externo se explica por los cambios de especie impresa. Respecto de la forma poseída su modificación en la prosecución de la praxis no es inconveniente, puesto que ella no es el fin de la naturaleza.

La ordenación del medio externo depende, en último término de la posesión práxica, puesto que la retención del pasado también depende de ella, y la memoria proporciona las pautas al comportamiento, sin la cual dicha ordenación no sería efectiva. En tanto que la prosecución de la praxis es modificable, las pautas no son completamente rígidas. La ordenabilidad del organismo y de su medio ambiente son solidarias, pero no simétricas, por lo cual la adaptación de la conducta al ambiente puede fracasar: el viviente sensible puede comportarse como si el ambiente no se hubiera alterado, es decir, la memoria puede proporcionar pautas estereotipadas, o aislarse de la modificabilidad de la prosecución práxica[28].

Solamente la modificabilidad de la prosecución de la praxis mantiene el respecto ordenador al medio externo, aunque ella sola no lo ejecute. Si esto no se tiene en cuenta, el respecto del viviente al medio externo precipita como un vínculo rígido. Ahora bien, ¿de qué manera la memoria mantiene su dependencia respecto de la prosecución de la praxis? Parece que la memoria depende de la posesión de la forma en cuanto invariante, puesto que el pasado no varía. Precisamente por eso, la memoria como facultad conoce el pasado como un sensible *per accidens* (las otras memorias no conocen el pasado, sino que lo constituyen como hito o pauta según la cual la tendencia conecta con el comportamiento). En cambio, las formas poseídas por las praxis sensibles no se conmensuran con el pasado, pues no son constantes sino que varían al proseguir la praxis. Nótese que ninguna forma poseída asegura que se siga, pues la praxis sigue según su característica primordial: seguir significa seguir poseyendo (además, el movimiento sensible tiene un principio: la facultad. La facultad requiere especie impresa, pues no es espontánea, ni tampoco una determinación, sino un sobrante formal). Pues bien, la pérdida del carácter primordial del movimiento impediría seguir; por ello, dicha pérdida tiene que ser prevenida. A la eventual pérdida del carácter primordial del movimiento conviene llamarla *error* (pues equivaldría a la espontaneidad o a la falta de especie impresa). La corrección del error, lo mismo que su previsión, tiene que hacerse *sobre la marcha*; corregir un error sobre la marcha equivale a la modificación del proseguir de la praxis. La corrección no puede hacerse *a parte post*, pues en tal caso el movimiento vital se desorganizaría, ya que la posesión práxica es primordial y su pérdida absoluta es irreparable. Por

28. Como las operaciones intelectuales no comportan memoria, sino que son manifiestas por los hábitos, la prosecución operativa de la inteligencia es de otra índole, y la adaptación al ambiente no es enteramente necesaria para la supervivencia del hombre (cuya conducta práctica crea incluso ambientes nuevos). Según esto, el estudio de los hábitos intelectuales no compete a la psicología.

tanto, la praxis prosigue sin esperar a la rectificación de las pautas, aunque por lo común las pautas son obedientes a las modificaciones perceptivas (en otro caso, seguir conociendo no es útil y el animal se desentiende de él).

3) La diferencia entre intervalo interno y medio externo viene dada por la modificabilidad del ejercicio de la praxis. Si el intervalo interno es índice de autonomía, el medio externo es índice de capacidad de refuerzo de la autonomía. Las modificaciones o adaptaciones de la conducta respecto del medio externo son requeridas por la autonomía: autonomía no equivale a autosuficiencia. El viviente sensible no cumple el orden por sí sólo[29].

Ya hemos dicho que los movimientos físicos son sólo medios porque cesan en el término (y porque lo mudable en ellos no es la forma, sino la pasión). Los movimientos sensibles no son sólo medios, porque no cesan en el término; pero su prosecución es mutable porque han de resolver un problema que les es inherente (si no lo hacen, cesan). Lo cual, a su vez, es imposible si no ordenan de algún modo el medio externo. En suma, los movimientos vitales encuentran el problema sobre la marcha, mientras acontecen. Por decirlo así, el problema sale al encuentro y no concede tiempo para resolverlo (un símil lejano sería el caso de un avión que ha de arreglar una avería en vuelo, sin tiempo para aterrizar, pues ha de seguir volando). La expresión "no conceder tiempo" no conlleva una especial dificultad si el medio externo no apremia demasiado y el comportamiento responde a sus requerimientos. Nótese que el comportamiento, aunque sin

29. La corrección de errores sobre la marcha no debe confundirse con la eliminación de *ruidos* en los canales de la informática: es notoriamente diferente de ello. Desde luego, si el movimiento sensible no sigue, la memoria se extingue o el comportamiento se detiene. Claro que las memorias de las máquinas no se extinguen de ese modo, pero las máquinas no ejercen operaciones conmensuradas con posesiones; tampoco las posesiones práxicas son de suyo emisoras, ni tienen como destino receptores ulteriores a ellas. En informática, corregir un error es asegurar que un mensaje -una formalidad- recorra el canal transmisor experimentando las menores modificaciones posibles: se trata de conservar la formalidad inalterada para evitar el error en el receptor. Nada de esto es rigurosamente psicológico: la psicología empieza en la captación del mensaje por el receptor, al que sólo impropiamente cabe llamarlo así, pues la captación del mensaje sólo es la recepción de la especie impresa en la facultad; en la operación es una posesión. Esto no incluye los comportamientos estereotipados, cuyas pautas son casi constantes, pero en tales comportamientos el intervalo interno y el medio externo tienden a desajustarse. Si la coordinación entre ambos se mantiene de un modo suficiente, el movimiento vital sensible tiene que ver con los dos, aunque no de la misma manera: con el intervalo interno, según la memoria y la autonomía que pospone su unificación; con el medio externo, según la modificación de la formalidad poseída, lo que no es un ruido. La noción de facultad *asegura que la modificación de la formalidad no puede ser otra que ésta*.

pautas es imposible, en cuanto que es una respuesta no es inmanente, sino que consta de efectividades transitivas, es decir, de movimientos físicos. Pero como los movimientos físicos son sólo medios, están al servicio del viviente, cuya ordenación prima sobre la del medio externo.

Ahora bien, si el apremio procedente del medio es fuerte, el movimiento sensible es insuficiente, y es precisa una memoria superior. Tal memoria exige, a su vez, que las tendencias sean más flexibles (o débiles, si se quiere), esto es, que puedan sujetarse a pautas más abundantes (las cuales son ahora proporcionadas por la imaginación). Así aumenta también la efectividad medial del comportamiento: a este nivel de efectividad le corresponde el nombre de *técnica* (en su sentido más elemental).

La técnica permite al viviente sensible disminuir su adaptación al medio externo, pues los instrumentos *producidos* constituyen un esbozo, al menos, de un medio propio. Pero sin la inteligencia la técnica se estanca enseguida, por lo que la viabilidad del viviente dotado de imaginación destacada[30] no está asegurada (el esbozo de un medio propio es insuficiente ante apremios intensos del medio externo). Con todo, por otra parte, la técnica, aunque sea rudimentaria, es compartible y aumenta la cohesión del grupo (otro nivel de ordenación formal)[31].

Si el viviente sensible no ha crecido hasta la imaginación destacada, su comportamiento no es técnico y recibe pautas de la característica primordial del movimiento sensible. Estas pautas son escasamente influidas por la modificación de dicho movimiento. Por lo demás, ese influjo es posible porque la prosecución de los movimientos sensibles *no es continua*, y sólo así es mutable. Las mutaciones son heterogeneidades formales y el paso de una a otra es completo, de modo que no se lleva a cabo por transiciones paulatinas. Por eso, la mutación puede llevarse a cabo sobre la marcha y la no concesión de tiempo es irrelevante. Claro está, por otra parte, que tales mutaciones sólo son posibles dentro de

30. La imaginación como facultad o sobrante formal destacado, es una culminación del crecimiento orgánico más alta que las facultades sensibles. A ello responde la noción de especie retenida, de que me ocupé en el tomo primero de este Curso.

31. La cohesión del grupo que permite la imaginación destacada es distinta de lo que se llama ecosistema, el cual viene a ser una conjunción ordenada de distintas especies vivientes respecto del medio externo, en orden a las funciones nutritivas. La cohesión del grupo incluye esas funciones, pero va más allá de ellas.

Asimismo, la técnica puede ser un atajo o una coartada por la que el viviente corpóreo se olvida de la ordenabilidad de su naturaleza (y en el caso del hombre, de sus hábitos). Esto es una degradación de la ordenación.

ciertos límites, que vienen marcados por la facultad. Baste indicar que no son los mismos en cada movimiento sensible.

El tratamiento de la formalidad ordenada de los movimientos sensibles nos ha permitido avanzar en la exégesis heurística de las tres sentencias aristotélicas aludidas, a saber: la vida está en el movimiento; la vida es para los vivientes ser; el alma es, en cierto modo, todo. Estas sentencias son susceptibles de esclarecimiento en cuanto que su significado estricto ha de buscarse en su consideración conjunta. De esta manera hemos expuesto también rasgos peculiares de la explicitación judicativa, y ajustado lo que se dijo en la Lección anterior sobre planteamientos de Merleau Ponty.

# LECCIÓN TERCERA

## 14. TEORÍA CAUSAL DE LA SUSTANCIA

Al avanzar en el estudio de las causas se ha procurado no perder el contacto con Aristóteles, pero también llegar más allá. Dicho de otro modo, se trata de aprovechar los hallazgos del filósofo griego librándolos del actualismo parmenídeo. Esta Lección se ocupa de la flexión que experimenta la noción de sustancia en los distintos niveles de la realidad física. En la Lección precedente fijamos la atención en la vinculación entre la realidad de la vida y el movimiento, lo que puso de relieve aspectos importantes del conocimiento de lo real según principios. Ahora conviene abordar la cuestión de la concausalidad peculiar de la realidad sustancial desde la realidad física inferior o elemental hasta el viviente.

La concausalidad es compleja de suyo; además, no es fácil evitar la extrapolación de la presencia mental. La rectificación del aristotelismo requiere una exposición paulatina. Las compensaciones objetivas, semánticas o representativas, se descartan paso a paso.

### A. *Planteamiento*

De acuerdo con la Lección anterior, el carácter sustancial del viviente no debe separarse de la ordenación de la vida que acontece en el movimiento. Decíamos que dicha ordenación indica la causalidad regulativa de

la forma en el movimiento, o sea, la prolongación *natural* de la sustancia. *Vita in motu* quiere decir que la forma está en el movimiento. Sin embargo, atendiendo a la realidad a que alude la otra sentencia de Aristóteles, el viviente se dice sustancia: sin olvidar que se mueve, insisto; pero en ese plano la causa formal no se une sólo al movimiento práxico. La realidad sustancial significa que la forma domina un sentido causal de la materia aunque sin dejar de controlar el movimiento. Por tanto, ese dominio de la materia por la forma comporta causa eficiente intrínseca. Así pues, es preciso evitar la consideración bicausal de la sustancia viva. Como he dicho, la vida nos empuja a ir más allá del concepto, reclama la explicitación de una concausalidad más compleja.

El antes temporal informado cierra el dominio formal, lo coarta y lo desestabiliza. En cambio, el nivel sustancial del viviente no es un reposo (tal como se ha descrito esta noción), sino la causa material "traspasada" por la forma: la forma está, digámoslo así, penetrándola, *fundiéndola*, y de este modo se implanta en el plano sustancial, cierra dicho plano y abre el de su naturaleza. Sin la causa material, la forma versaría sobre sí incluyendo en el cierre su naturaleza práxica, es decir, se determinaría por entero según una reflexión. Pero en tal caso el viviente no sería un cuerpo (además, la noción de forma reflexiva es especulativa). Por otra parte, no es admisible para la forma del viviente un estatuto objetivo, ni tampoco una posición empírica o extra-formal. Por eso, se ha de decir que la sustancia viva es tricausal no menos que el movimiento. Si es corpórea, la vida está en el movimiento y en la sustancia; en ninguno de los dos está de modo inestable (como el hilemorfismo) ni gradual (como en la acción y en la pasión), pero ha de estar en los dos, por cuanto que el movimiento garantiza que la forma no está plasmada, o que la materia no la coarta. El concepto no es la explicitación de la vida, la cual no es una en muchos no simultáneos conectados por la causa eficiente extrínseca (o no concausal con la forma entera): la pluralidad de las facultades y/o de los movimientos vitales es la *reiteración* analítica de la diferencia interna en tanto que ordenada por la causa final. La continuación natural de la sustancia viva se distingue de la continuidad del movimiento transitivo. La causa eficiente intrínseca no es conceptualmente explícita, sino el paso al esquema de las categorías.

La forma, en cuanto que domina una causa que no admite ninguna activación incoativa respecto de otro término (no es una concausalidad inestable), se llama *alma*. La existencia del alma como forma sustancial de los seres vivos significa: desde la *vita in motu* se llega al nivel sustancial,

en el cual la forma del viviente es concausal respecto de lo dominado, porque también lo es respecto de la eficiencia. Nótese que la distinción entre movimiento práxico y transitivo justifica la desaparición de la solución del problema del reposo como conversión del término en comienzo. La causa material de la vida no es causa *in qua* ni *ex qua*. La sustancia viviente no es un término.

Aunque después de las consideraciones precedentes la palabra "compuesto" puede parecer impropia, o débil, diremos que el viviente está compuesto de forma sustancial y materia con mayor vigor que los otros cuerpos, porque en esa composición entra también la eficiencia. Según el hilemorfismo aristotélico, la sustancia es el compuesto de dos principios, uno formal y otro pasivo, por sujeto al principio formal, pero concurrente con él e imprescindible. Sin embargo, en el viviente la forma también concurre causalmente con el movimiento. La noción de sustancia es pertinente en la consideración del ser vivo, y de modo eminente, si no se olvida esta observación.

Ahora bien, a su vez el viviente se integra en la unidad del orden (también por oposición del orden a ella, la materia es causa, aunque el orden no es sustancia). Y como el viviente y el no viviente no son sustancias en el mismo sentido, ha de excluirse que la noción de causa material sea unívoca o general. Es éste un punto de suma importancia que debe presidir la exposición de la teoría de la causalidad. Proceder de otro modo es lo usual y una de las razones que debilitan el valor explicativo de la teoría. Lo peculiar de la causa material en el caso del vivo se expresa con la noción de *fusión*. Esta noción es una exégesis de la organización corpórea.

Decimos que el viviente es sustancia sin perder de vista que es naturaleza. Si lo perdiéramos de vista en algún momento, el viviente quedaría formalmente coagulado; ahora bien, la sustancia viviente de ninguna manera es una coagulación formal (ni un mero singular). Dicho una vez más, la consideración de lo formalizado como materia fundida es inseparable de la consideración del movimiento vital como praxis. El viviente no es sólo sustancia, sino también naturaleza, principio de operaciones. Y como la vida está en la operación, no es hilemórfica. En tanto que la forma concurre con un principio fundido, hablamos de compuesto; en tanto que la forma está en el movimiento, hablamos de función vegetativa y de operación inmanente. Por tanto, el principio material no se organiza sin funciones práxicas. Si radicamos la praxis,

encontramos una coprincipiación que llamamos sustancia. Pero si no olvidamos la praxis, concluiremos que dicha sustancia no es una concausalidad doble. El asiento de la operación en la sustancia no es más importante que la continuación de la sustancia en la operación; por eso, la causa material no es causa *in qua* ni *ex qua*. Con otras palabras, si la sustancia es imprescindible para la operación, la inversa también es cierta. Naturaleza y sustancia no son exactamente equivalentes, pero son inseparables. La sustancia es un criterio de separación excepto relativamente a la naturaleza. Ser principio informante no es ser principio de operaciones.

El dominio de la forma sobre la materia en el viviente es imposible si no concurren las operaciones. Por eso, el movimiento vital es distinto de la *actio in passo*, y por eso, también, la sustancia viva es potencialmente tricausal, u ordenable, pues no es ordenada sin el movimiento. La regulación del movimiento es tan importante para la causa formal como su concausalidad en el compuesto; en rigor, de otro modo no cabe entenderla como forma fundente. Si no es causa de o en operaciones, tampoco la causa formal es fundente.

La sentencia *vita in motu* ha de conducirse al plano sustancial. El movimiento vital hace posible –es lo menos que ha de decirse– la apertura de la vida más allá de la sustancia del viviente. Por ello, en el viviente se explicita con el movimiento un peculiar sentido de la materia. Por otro lado, dicho movimiento está unido a la forma hasta el punto de que el vivir es real en el modo de la operación. La vida en sentido sustancial se suele llamar vida en acto primero. La vida como naturaleza, es decir, como operación según la cual la forma es en el movimiento, se denomina vida en acto segundo. Pero, repito, este modo de decir debe conducirse a la concausalidad triple[1].

El significado no unívoco de la materia ha de jugar su función conductora. Sin duda, el movimiento vital representa cierta emancipación respecto de la materia. Pero, por otra parte, en atención a dicho movimiento, es insuficiente entender la sustancia viviente como simple compuesto hilemórfico: fundir no equivale a informar. La exposición del pleno sentido de este aserto requiere cierta preparación.

1. Con todo, decirlo así obedece a un motivo atendible, a saber: la consideración reflexiva de la causa formal es especulativa. Para evitar la interpretación especulativa, que es incompatible con la praxis vital, es preciso continuar la explicitación de causas. En esa continuación se advierte una concausalidad triple distinta del movimiento transitivo.

Desde su carácter sustancial la vida se continúa como movimiento, por así decirlo, libre de materia *ex qua*. El movimiento vital no lleva consigo educción. La independencia de la praxis respecto de la materia *ex qua* se puede describir como resistencia a la corrupción. La sustancia viviente es operante en la medida en que no sucumbe al influjo causal externo. Y como el influjo externo es causalmente eficiente, el alma no es sólo causa formal sino que también es eficiente. Llamaré morfo-érgica a tal concausalidad.

Si el viviente no es solamente sustancia, sino también naturaleza, se ha de admitir un respecto causal de la forma al movimiento, distinto del respecto a la pasión, sin el cual no sería posible la resistencia a la corrupción. En virtud de su movimiento el viviente no puede reducirse a una consideración monística ni homogénea o general. El monismo equivaldría a enfocar su resistencia a la corrupción de una manera abstracta (la abstracción recaería sobre la materia). La vida orgánica se ha de entender como real en todas sus dimensiones. Estas dimensiones son distintos sentidos de la causalidad.

El viviente es uno como sustancia y plural en el orden operativo; por tanto, *una* forma sustancial y *pluralidad* de formas –no se puede decir cuántas *a priori*– o de facultades. Pero esa unidad remite a la pluralidad: es un uno potencialmente universal. Por ello, la resistencia a la corrupción no es unívoca (como el mero sobrevivir, la noción espinosista de *conatus* y la newtoniana de *vis insita*. Tales nociones son especulativas. Por consiguiente, hay que preguntar hasta qué punto son diferentes la forma sustancial y las funciones o facultades. Cabe proponer que como sustancia el viviente es potencialmente tricausal[2]; pero esa potencialidad es imposible sin el concurso de la causa ordenadora (causa final). Lo ordenado es la diferencia interna explícita en las operaciones. La unidad de la forma sustancial y la pluralidad de formas funcionales es una explicitación supraconceptual: una forma reiterada distributivamente en muchas formas que son su diferencia interna. Tal explicitación es morfo-télica.

2. La potencialidad tricausal comporta la potencialidad universal de la forma, pues ser potencialmente universal equivale a reiterarse como forma de acuerdo con su diferencia interna ordenada. Sin esa reiteración la causa formal no es concausal con la causa final. Así pues, mientras el universal conceptual bicausal significa uno en muchos, el universal potencial es la distinción sustancia-naturaleza (distinción sin causa *in qua*).

### B. *Correlación de movimiento y sustancia*

En razón de su peculiaridad hay que dar un nombre a los distintos movimientos. El movimiento que no es de orden sustancial ni operacional viviente se llama *kínesis*. Esta palabra griega se emplea normalmente en sentido genérico. Pero en un sentido más preciso, el movimiento como kínesis no es el movimiento vital, que se llama *praxis*, sino el movimiento transitivo o causa eficiente extrínseca.

Como la cuestión es ardua (pone en juego la coherencia de la filosofía aristotélica), procederé de manera taxativa. Primero sentaré unas precisiones. Después propondré una serie de tesis, cuya discusión dejará expedita la vía de avance seguida en las Lecciones anteriores.

Si kínesis se entiende como causa eficiente extrínseca, significa, sin la rigidez del cambio entre supuestos, metabolé, aunque no exactamente cambio sustancial, pues la efectuación de término inestable no es propiamente una generación ni el comienzo de kínesis una corrupción. Este significado es conceptual. Corrupción y generación no significan lo mismo en la sustancia inerte y en la viva: la generación de ésta es una praxis y la corrupción no lo es; por otra parte, por ser inestable, el compuesto hilemórfico se corrompería de suyo sin la kínesis, de la cual es un efecto que impropiamente se llama generado (es mejor llamarlo renovado, como vimos en la Lección primera).

Estas diferencias se corresponden con la distinción entre sustancias elementales (o naturadas) y sustancias naturales. A su vez, esta distinción permite una comparación (no una proporción): conceptualmente, el compuesto inestable es a la kínesis como, judicativamente, el vivo es a la praxis.

La diferencia de la composición de causa formal y causa material se debe, por lo pronto, a la forma y a la materia respectivas, si bien no sólo a ellas (forma y materia no son los únicos principios). Pero lo primero a considerar es la diferencia en orden a la materia.

Como principio del compuesto sustancial, la materia se suele llamar materia prima. Según se indicó, la materia del viviente no es la materia prima *in qua*. La tradición aristotélica toma en cuenta esta distinción de diversos modos. En esta línea se suele definir el alma como acto primero del cuerpo organizado. Esta expresión se entiende a veces en el sentido de que el cuerpo organizado no es materia prima. Pero ello no es del todo

correcto; de aquí la última distinción propuesta. Materia prima, en la tradición aristotélica, es uno de los sentidos de la causalidad. Pero dicho sentido no tiene por qué ser unívoco; más bien variará según la diferencia entre formas sustanciales. La concausalidad con la materia no puede ser homogénea, porque la forma tampoco lo es (sino diferencia interna) y, paralelamente, la materia jugará como principio de distinto modo (a ello responde también la noción de materia dispuesta). En el viviente la materia se une a una forma no sólo respectiva a ella, sino al movimiento y resistente a la corrupción. Tan sólo es necesario no entender la corrupción como una operación, aunque esté unida a las funciones vegetativas (la acción remite a otro sentido causal: la eficiencia extrínseca. Cierto que la eficiencia da lugar a compuestos sustanciales hilemórficos, pero en el viviente y en orden a la materia la causa eficiente es intrínseca o no transitiva). La unión con la praxis es suficiente para introducir la noción de materia organizada[3].

Lo expuesto hasta aquí se recapitula en cuatro fórmulas: 1.ª La forma como principio no es en todos los casos sólo coprincipio con la materia. 2.ª Como coprincipio con la forma, la materia no es unívoca ni genérica. Ello se corresponde con la diversidad de las formas. Ahora bien, esta diversidad sólo es explícita de acuerdo con el criterio de la fórmula primera. 3.ª Por tanto, la fórmula segunda comporta que la materia no es necesariamente sólo coprincipio de la forma justamente en tanto que lo es. Según esto, la segunda fórmula es el inverso necesario de la primera. 4.ª Materia y forma no son los únicos coprincipios. Cabe añadir: 5.ª Si existen más de dos principios, la coprincipialidad dual guarda implícitos. Si existen cuatro, la coprincipialidad triple también los guarda. Desarrollaremos a continuación, mediante una serie de tesis, las cuatro primeras fórmulas. Aunque este procedimiento expositivo carece de amenidad, ofrece la ventaja de tratar la cuestión de modo taxativo, lo que parece

3. Como se dijo en la Lección anterior, la organización corpórea es inseparable de la función vital de crecer. La noción de disposición de la materia por un agente extrínseco como condición previa de la información no es aplicable a la sustancia viviente. Como planteamiento, considero correcta, aunque incompleta, una teoría de niveles de la materia desde el punto de vista de la disposición en orden a las formas, siempre que no comporte una interpretación artesanal del Universo. Disposición material significa: la composición de materia y forma *posee* una relación de determinación numérica requerida para la implantación de una nueva forma o para equilibrarse con un movimiento. En la concausalidad hilemórfica, la forma ha de ser entera, puesto que la materia no le añade ninguna determinación. En cambio, la materia dipuesta permite que una forma se añada sin ser exclusivamente una determinación de la causa *in qua*. Por su parte, la organización corpórea exige la concausalidad de la causa formal con la causa eficiente intrínseca.

oportuno en una exégesis de Aristóteles que comporta una rectificación. La rectificación debe arrancar de lo mínimamente explícito.

Cuerpo físico significa compuesto sustancial. No existe un cuerpo único, sino una pluralidad: en ella ocurren (con las reservas señaladas) las generaciones y corrupciones. Es patente que un cuerpo único es incompatible con la metabolé. La noción de cuerpo no es unívoca. Podemos formular la noción *mínima* de cuerpo: aquel cuerpo en que la forma *se agota* como principio informante. Es el compuesto hilemórfico universal e inestable; asimismo lo llamaremos sustancia elemental o *algún tal* en atención a que es el mínimo explícito o a que carece de naturaleza. Esta designación indica la explicitación menos precisa de lo real (el viviente no debe llamarse *según tal*). La rectificación de Aristóteles lleva a discutir y a rechazar sus indicaciones semánticas sobre la sustancia elemental.

## 15. ESTUDIO DEL CUERPO MÍNIMO

1ª *tesis*: la sustancia elemental es inestable –salvo en la hipótesis no admisible del cuerpo único–. Demostración: una forma agotada en la información es incapaz de mantenerse en la materia. Además, considerada frente a cualquier influjo externo, tampoco es capaz de resistirlo o sustraerse a él: no es naturaleza ni capaz de praxis. Por así decirlo, la menor concurrencia con otra forma la *desplaza*. De aquí parece seguirse que en este nivel metabolé significa: si la forma desplazante no es distinta de la desplazada, el par sustancia-movimiento es plural. Para la materia esto conlleva lo siguiente: alternancia de su carácter de causa *ex qua* y causa *in qua*. Para la forma entraña que en cuanto entera no es simultánea: *unum in multis*. Es la explicitación conceptual. Como sustancia no es única: *cada uno de los muchos* no es una sustancia: "la" sustancia "son" los muchos no simultáneos y renovados en los que el uno (la forma entera). La rectificación de Aristóteles comienza con esta fórmula.

Causa *in qua* es la causa material concausal con la causa formal; causa *ex qua* indica concausalidad con la eficiente (en el primer sentido se habla de materia informada, y en el segundo de *actio in passo*). Téngase en cuenta que los sentidos de la causalidad –material, formal, eficiente y final– son distintos de acuerdo con las diversas concausalidades. Las

causas lo son *ad invicem*, o como concausas. En la Lección siguiente ampliaremos la noción de efecto a partir de la concausalidad cuádruple.

Enunciada esta tesis, vamos a discutirla. Lo mismo haré con las tesis siguientes. La discusión es la vía de avance, pues en ella aparecen compensaciones objetivas que se han de eliminar.

Objeciones a la demostración anterior: no se ve por qué una forma es desplazada por otra de su misma índole, pues la consideración puede invertirse, y se concluye en la neutralización o anulación del desplazamiento (el tercer principio de la mecánica newtoniana los considera como compensados). Además, las causas formales agotadas en informar no son capaces de actuar sobre otras sustancias, pues en ningún caso informar es actuar o efectuar. Además, la alternancia indicada multiplica al infinito las formas en una misma (?) materia. Además, para Aristóteles el par generación-corrupción es instantáneo –*corruptio unius generatio alterius*–: metabolé se distingue de kínesis.

Respuesta: detenerse en la consideración del hilemorfismo es una compensación objetiva que omite dos causas, la eficiente y la final. El orden de los cuerpos mínimos no consta solamente de compuestos hilemórficos: es menester introducir las dos causas aludidas para completar la comprensión de dicho orden desde principios. En el nivel de *algún tal* debe admitirse que la causa eficiente no supone la sustancia (como dada). La forma que desplaza no es otra que la desplazada: sólo se distingue de ella por no ser concausal con la causa *in qua*, y *no posee estatuto de accidente* –ser en otro–: en tanto que desplazada está en la acción y la materia en la pasión. Se trata de otra concausalidad que se distingue de la información por graduar continuamente la forma. Esta otra concausalidad contribuye a la explicitación del hilemorfismo evitando la compensación. En suma, *unum in multis* no es una multiplicación de la causa formal, pues los muchos no son simultáneos, y hablar de forma desplazante no es en rigor pertinente, pues la forma sólo es desplazada en tanto que su concausalidad se distingue de la concausalidad de la forma entera plasmada.

Si no se admite la inestabilidad de la sustancia elemental y la noción de desplazamiento, habría que admitir sustancias sin accidentes estables o categoriales (cualquier accidente excede la noción mínima de cuerpo) aisladas, lo que es excluido por la explicitación conceptual. Apelar a Leibniz sería improcedente, porque la mónada es espontánea. Según advertíamos, *algún tal* indica la explicitación menos precisa de lo real. La

noción de causa *ex qua* disminuye dicha imprecisión, por cuanto contribuye a incluir a la sustancia elemental en el Universo: algun tal no se incluye en el Universo como único o supuesto, sino como *unum in multis* no simultáneos. Si se pretende disminuir la imprecisión en *cada uno* de los muchos, se supone la sustancia hilemórfica (*cada uno* de los muchos sería una sustancia separada). Pero la sustancia hilemórfica es el uno en muchos no simultáneos.

Así pues, si comparamos las objeciones y la respuesta, el balance tal vez parezca un "impasse". La respuesta no versa en directo sobre las objeciones, pues aporta una consideración semánticamente imprecisa (no objetivamente compensada) de algún tal, y las objeciones parten de la compensación. ¿Hemos de poner de acuerdo estos enfoques? Estimo que no, pues el tratamiento lógico de las objeciones introduce la suposición, es decir, nos aleja de la sustancia mínima: en la compensación se pierde de vista el sentido real de algún tal. El "impasse" debe solucionarse sin cambiar de enfoque. El desajuste entre las objeciones y la respuesta se debe precisamente a que las objeciones introducen una presunción ilegítima: lo que conviene controlar para no olvidar la explicitación es dicha presunción. Basta para ello indicar que algún tal no es "tan" positivo si no se supone, es decir, si no se retrocede desde su valor explícito a la compensación objetiva, y que la forma concausal con la eficiencia no es una determinación supuesta, por lo que el par corrupción-generación se reduce en este nivel a la alternancia *ex qua-in qua*.

Es propia del aparato lógico una fijación del concepto que no desaparece en las conexiones. Esta rigidez no pertenece al tema que nos ocupa. Por tanto, interesa desechar dicha positividad, a la que cabe llamar el prejuicio especulativo. La observación: lo lógico se funda *in re* (con que usualmente se intenta salvar el prejuicio especulativo: es más positiva la realidad que la lógica) no es pertinente porque con ella se olvida la explicitación.

2ª *tesis*: salvo degradación pura (incompatible con la causa final) la inestabilidad comporta movimiento transitivo y no se explicita conceptualmente sin él. Con otras palabras, kínesis es para la taleidad un estatuto distinto pero no inferior a su composición con la causa *in qua*. Por ello, la alternancia *ex qua-in qua* no es dialéctica. Demostración: 1.º La realidad de algún tal, ciertamente imposible sin ser causada por el movimiento. Las objeciones a la primera tesis son incompatibles –por apelar a compensaciones– con el estatuto físico de la forma y de la causa *in qua*.

Llamamos algún tal, no se olvide, a un compuesto, no a una forma aislada. 2.º La concausalidad de eficiencia y forma no es menos física que la de materia y forma. Es lo que venimos aduciendo desde la Lección primera: no cabe efectividad desformalizada; tal imposibilidad es equivalente, por lo menos, a la de separar la materia prima de la forma. Más aún, si se entiende la causa eficiente como causa extrínseca y se admite este sentido de la causalidad, al omitir su concausalidad con la forma tenemos una indeterminación dinámica separada o externa al compuesto hilemórfico (indiscernible de la materia sin forma). 3.º En suma, algún tal no sólo es imposible sin movimiento, sino que, por así decirlo, no es una realidad "consolidada" en tanto que compuesta o sustancial; oscila entre sustancia y kínesis y por ello se dice inestable sin degradación pura.

Manifiestamente, estas observaciones conectan con el tratamiento aristotélico de los cuatro elementos, es decir, con las sustancias inferiores de la "región cosmológica" en que se dan las generaciones y las corrupciones (es la región inferior a las esferas celestes. A continuación se rectificarán estas nociones). Para Aristóteles, los cambios de esta región no tienen su explicación final en ella, pues tales cambios son una mímesis del movimiento circular. También es aristotélico negar que la formalización elemental sea suficiente para la organización de los cuerpos vivos y que sea de índole lógico-objetiva.

Objeciones a la demostración de la segunda tesis: se apela en dicha demostración a la realidad de algún tal. Debería señalarse dicha realidad, pues no es seguro que exista algún tal. Además, la apelación es casi insignificante, pues su realidad, en el contexto, es sumamente precaria. Además, la equivalencia de la concausalidad eficiencia-forma y materia-forma es otra neutralización, si no se aduce un criterio para preferir una a la otra.

Respuesta: la deíctica de algún tal es imposible, pues no comparece en el nivel de la experiencia sensible. Las especies sensibles no son formas de *tales* en el sentido que aquí tiene la palabra. Al plantear la cuestión de los elementos, la física moderna se enfrenta con la cuestión de su observabilidad. El planteamiento causal es distinto, pero la cuestión de la observabilidad también le es propia. Admitir la realidad física de la sustancia mínima es sentar que la concausalidad hilemórfica es concebible, sin tratar de aproximarla a la explicitación judicativa, y sin admitir que la explicitación conceptual lo sea de la conversión al fantasma. Por tanto, la asignación de cualidades sensibles a la sustancia elemental, como

hace Aristóteles con intención semántica, es inadmisible. Más adelante discutiremos el modelo semántico aristotélico de los elementos.

Por otra parte, la concausalidad de eficiencia y materia y de eficiencia y forma se presta a la compensación si se separan, pues en ese caso se omiten también dos causas. Así pues, no debemos entender la separación de forma y materia sin conectarlas en el movimiento. Nótese también que la concausalidad de eficiencia y materia –si se postpone la forma– es la noción especulativa de fuerza. En cierto modo la fuerza sustituye a la sustancia: es lo hilérgico en vez de lo hilemórfico. Como es claro, la noción de fuerza es extraña a la sustancia inestable; más aún, no es una noción cosmológica (Aristóteles no es atomista). Es clara, asimismo, la insuficiencia de la formalización de la fuerza (tipos de fuerza). La fuerza se cuantifica como homogénea por prescindir de la causa formal. Es éste uno de los inconvenientes de la mecánica, que obliga a la composición de fuerzas. En rigor, la pluralidad de causas eficientes requiere la concausalidad con la causa formal[4].

En suma, la concausalidad de eficiencia y materia requiere la forma: es una concausalidad triple. Por eso es preferible al hilemorfismo escueto, y se entiende como solución al problema físico (no objetivo) de la inestabilidad.

3ª *tesis*: en el nivel de lo hilemórfico, la concausalidad eficiencia-forma sólo es en kínesis. Demostración: el movimiento transitivo es la eliminación de la compensación objetiva que estabiliza el compuesto hilemórfico. En efecto, la *actio in passo* es cierta concausalidad triple. Esto comporta: 1.º La unidad de *actio* y *passio* no es menor que la concausalidad doble, y es una explicitación importante al excluir el carácter instantáneo propio de la incoherente idea de generación de supuestos, pues, como hemos dicho, kínesis cesa por ser su efecto el término hilemórfico. De este modo se respeta el carácter no eficiente de la información. Algún tal ocurre como dicho término (como reposo inestable. Esto es coherente con que uno no es simultáneo en muchos). 2.º Tampoco el comienzo del movimiento es único o instantáneo: lo impide la unidad de *actio* y *passio*; por tanto, se excluye la incoherente idea de corrupción de supuestos. 3.º El movimiento no se confunde con la sustancia elemental.

4. La idea de mecánica universal es propuesta por Newton en el Prefacio a la primera edición de los *Principia*, frente al pensamiento clásico que entendía la mecánica como arte humano y no como cosmología. No es clásico, sin incurrir en antropomorfismo, confundir fuerza y causa (eficiente).

Paralelamente, en el movimiento no cabe hablar de inestabilidad ni de forma entera. Según Aristóteles, el movimiento ocurre entre contrarios en tanto que comporta continuidad. Aquí se entiende de otro modo: la distinción de causa *ex qua* e *in qua* es correlativa con una contracción de la *actio* debida a la forma; la *actio* es unitaria con la *passio* –no comienza antes de ésta–, y ello es lo que excluye la instantaneidad del comienzo y del cese: tampoco la forma entera está en la causa *ex qua*, pues éste es el sentido de la causa material hasta el cese del movimiento. Se justifica con ello la alternancia *ex qua-in qua* sin la rigidez de la disyuntiva, y se explicita cierta concausalidad triple, de causa eficiente estrínseca, causa formal graduada y causa material *ex qua* (no *in qua*, pues el movimiento no es hilemórfico).

Nótese que la forma entera en la materia *in qua*, no lo es en la materia *ex qua* ni en la acción. El desplazamiento de la forma, y lo mismo debe decirse de su plasmación en la causa *in qua*, no termina "hasta que" kínesis no cesa. A primera vista, podría parecer que esto no excluye en todos los sentidos la instantaneidad del par generación-corrupción, la cual se daría justamente como cese de kínesis. Pero esta apariencia se debe a un prejuicio de índole lógica que afecta a la coherencia del aristotelismo, según el cual en la corrupción una forma deja de ser en absoluto. Frente a este prejuicio debe admitirse que el desplazamiento de la causa *in qua* es el paso de la forma a la *actio* y a la *passio*. Desde luego, dicho paso no puede hacerse o consumarse instantáneamente, porque en tal caso la acción transitiva es imposible –sería tanto como la generación de la forma en la *actio*, su composición exhaustiva (o hilemórfica) con ella–. El comienzo es continuo según una gradación de la forma: no es un comienzo *ex abrupto*, sino doble.

El prejuicio estriba, en suma, en la preferencia por el sustancialismo como concausalidad doble, es decir, en una consolidación objetiva. No debe alegarse la eventual prevalencia de la sustancia respecto de los accidentes, pues el movimiento no es un accidente de *algo* (sugiere, a lo sumo, un predicado parcial no monádico). 4.ª Entre kínesis media el reposo, puesto que sin reposo sólo existiría una kínesis incesante. Así se controla aquella objeción a la primera tesis según la cual se multiplican las taleidades en una misma (?) materia. Pero, por eso, hemos de entender el reposo al margen de la comparación negativa con el movimiento. Dicha oposición es imposible si el comienzo del movimiento es doble, pues así su cese es el de los dos comienzos (el de la acción y el de la pasión). Desde luego, el cese no es equivalente al reposo (o bien sólo lo sería el de

la pasión). La exclusión de la oposición reposo-movimiento introduce una dificultad en la noción de pluralidad de movimientos, que no puede ser una serie. En esta Lección abordaré dicha dificultad mediante una discusión heurística de la noción aristotélica de sustancia elemental.

4ª *tesis*: no es posible que exista un único término. Cabe demostrarla así: el término, o reposo, tiene que ver con la diferencia, tanto incoativa como terminativa de, al menos, dos movimientos, justamente no seriados, a saber: kínesis A, cuya *passio* se configura de modo continuo en tanto que se desplaza (en un término R) una forma F, con la que no es concausal, y kínesis B, *actio* concausal con la forma F desplazada (de aquel término R) a la que educe según su *passio* (en término distinto a R). El cese de la *passio* de las kínesis A y B comporta como efecto dos términos (de las kínesis A y B). Dicho de otro modo: 1.º La efectuación de sustancias elementales no es posible con una sola kínesis. El reposo no es un término único: inestabilidad de algún tal. 2.º Es inadmisible la "generación" de una sustancia elemental como término único. El reposo no comporta la reducción de la sustancia a un sólo término. A un término "sigue" una *actio* (la kínesis B) si y sólo si dicho término "sufre" una *passio* (la de la kínesis A), pues el desplazamiento de forma en él comporta la recepción de forma y al revés (*unum in multis*). Según esto, el movimiento en el nivel de los elementos no es espontáneo, porque ni siquiera su pluralidad es independiente. No se puede decir que los elementos sean naturalezas, porque su relación con el fin no es directa ya que ni siquiera ocurren por separado como términos y no principian movimientos. Tanto los elementos como los movimientos de este nivel están complicados, no son uno a uno o cada uno por su cuenta[5]. La "generación" y "corrupción" de los términos "uno a uno" no es propiamente la de la sustancia elemental (*unum in multis*), la cual es efecto de una pluralidad de movimientos.

5. Naturado es aquello cuya relación con el fin no es directa por no principiar el movimiento. Tal carencia de relación implica una peculiar dualidad: la alternancia de sustancia y movimiento, es decir, dos estatutos de la forma de los cuales la causa final se aleja. En las sustancias naturales la causa final es la ordenación de la diferencia interna de la causa formal. Esto es lo que permite hablar de crecimiento. Las causas formales de las sustancias naturadas carecen de crecimiento; por lo mismo no resisten al movimiento, el cual se reduce a kínesis. La tesis es la siguiente: la tricausalidad sustancial y la tricausalidad de kínesis se distinguen porque la primera permite el crecimiento y la segunda solamente la traza en el móvil. La idea de una determinación posicional pura de la forma es falsa también en física. La precaria realidad de algún tal se debe a ello. Las formas agotadas en informar son inestables y desplazables. La noción de cosa *en sí* es inadmisible.

El atomismo, la indivisión cósica, lo mismo que el análisis lógico, son impertinentes en este nivel. Así pues, reposo no significa aquí duración inmutada del *término*, ni intervalo entre movimientos seguidos, sino pluralidad de movimientos complicada con la pluralidad de *términos –unum in multis–*. Tampoco se puede decir que una *passio* sea causa de una *actio*, pues la noción de *passio* remite a la concausalidad eficiencia-materia (que describe justamente la noción de causa *ex qua*, no la de fuerza) y la *actio* remite a la concausalidad eficiencia-forma. Lo que constituye la efectividad en este nivel es tanto la *actio* como la *passio* de una pluralidad de movimientos (el término es efecto de ambas según una pluralidad).

Así pues, con la noción de reposo queda anulada la neutralización objetada a la demostración de la segunda tesis. Dicha neutralización es aparente y superficial. Desde luego, las kínesis comienzan y cesan y en atención a ellas las sustancias elementales son términos inestables, si bien la pluralidad de términos no es distributivamente la sustancia. La neutralización es aparente porque la pluralidad de movimientos y la de términos no se equiparan.

Según hemos dicho, un término no se puede "corromper" sin "generar" dos (el par corrupción-generación no existe aislado). Pero no es imposible que al corromperse tres, al menos, se generen dos. Sin crecimiento, el aumento puede dar lugar a disminución. La pluralidad de movimientos y de términos no es constante. Por un lado, la kínesis cuyo término es uno de los muchos es distinta de la kínesis con que se desplaza la forma que "tenía" ese término. Pero, por otra parte, a dos ceses puede corresponder un término. La pluralidad de los muchos y de kínesis no es biunívoca. La coincidencia de ceses permite vislumbrar la noción de cuerpo mixto.

Estas observaciones pueden exponerse también así: 1.º Movimiento y *sustancia* son de distinto rango, pues ésta es bicausal y el movimiento transitivo cierta concausalidad triple. Por ello se explica la sustancia por el movimiento mejor que el movimiento por la sustancia. De aquí se sigue el carácter naturado de *unum in multis*. 2.º *La sustancia elemental* no es sujeto del movimiento, ni el movimiento un accidente, sino que en este nivel sustancia y movimiento son *muchos* sin confusión, pues el *unum* formal es entero en los muchos *in qua* y no en los movimientos. 3.º Aunque el movimiento remite al término, su superior rango permite superar este nivel y explicar el cuerpo mixto por lo que he llamado

concurrencia de ceses. 4º Como la sustancia elemental no explica el movimiento, el reposo ha de ser una pluralidad renovada[6].

Objeciones a la demostración de las tercera y cuarta tesis: no parece haberse logrado la pretendida explicitación de la concausalidad triple, pues en kínesis sólo se habla de causa *ex qua*, y, por tanto, la causa material no se considera por entero. Con otras palabras, kínesis y sustancia siguen siendo distintas, y la neutralización se cifra ahora en la alternancia *ex qua-in qua*. Además, la noción de inestabilidad parece quedar excluida al entender los reposos como renovación de términos. Además, las propuestas nociones de aumento y disminución de formas llevan el cambio a las formas y no conservan el nivel de las sustancias elementales, pues aparecen en el nivel de los llamados cuerpos mixtos.

Respuesta: la consideración de la forma como desplazable o concausal con la causa eficiente, comporta ventaja respecto del compuesto hilemórfico, y refrenda su inestabilidad. La causa formal no está supuesta. Por ello, la noción de causa *ex qua* es imprescindible, so pena de reducir la concausalidad de la materia al hilemorfismo (reducción que comporta consolidación objetiva y conduce a admitir la noción de espontaneidad, que es incoherente: el movimiento no es espontáneo, sino concausal). Asimismo, la inestabilidad comporta la –precaria– realidad de algún tal

6. Han comparecido tres concausalidades dobles: la hilemórfica (causa formal y causa material *in qua*); la morfoérgica (acción contracta); la hiloérgica (pasión, causa eficiente y causa material *ex qua*). Como no cabe acción sin pasión, tenemos cierta concausalidad triple, en la cual la causa material entra solamente como causa *ex qua*. La alternancia *ex qua-in qua* indica la complicación de las pluralidades de movimientos y términos; en atención a la pluralidad de movimientos, en cada término ocurren dos "generaciones" y dos "corrupciones". Si ocurren más "corrupciones" que "generaciones", la taleidad de la sustancia elemental se degrada. La contrapartida (menos "corrupciones" que "generaciones") es la concurrencia de formas, pero en tal caso la sustancia no puede llamarse elemental (sino cuerpo mixto).

El cuerpo mixto más sencillo es aquel en que una forma es dispositiva y la otra sustancial (distinción entre materia dispuesta y materia informada). La distinción ha de explicarse desde la concurrencia de los ceses. Cabe decir que la materia dispuesta sería causa *ex qua* sin la sustanciación, o bien que si la causa sustanciante es desplazada, ella y la causa dispositiva pasan a ser informantes, lo cual constituye una peculiar composición de corrupción y generación. Seguramente, al morir un cuerpo vivo ocurre un cuerpo mixto, o un agregado de este tipo de cuerpos.

Estas últimas explicitaciones no son conceptuales. La concurrencia de ceses ha de distinguirse de la irrupción en el reposo, y es clara cuando de la "des-sustanciación" del mixto resultan movimientos cuyos términos son sustancias hilemórficas: si, en cambio, resulta un movimiento que da lugar a otros mixtos, la causa sustanciante del mixto ha de ser concurrente con una *propagación*. Trataremos del asunto en las Lecciones siguientes.

(no cabe inestabilidad de algún tal si es nada) y requiere la pluralidad de movimientos.

La concausalidad triple aquí considerada es, sin duda, imperfecta, porque en este nivel no comparece la sustancia viva y el cuarto sentido causal es extrínseco.

Por otra parte, es importante advertir que la alternancia *ex qua-in qua* no equivale a la alternancia *in qua-ex qua*, en la que se cifra la solución de la inestabilidad de la sustancia (considerada como término), y que esta segunda alternancia no es afectada por la introducción de la noción de cuerpo mixto, la cual es un cambio de nivel (el cuerpo mixto se distingue de la sustancia elemental) precisamente porque la distinción de movimiento y sustancia elemental no da lugar a una neutralización. La alternancia *in qua-ex qua* es el comienzo del movimiento transitivo. En el nivel de algún tal no cabe un único comienzo, porque tampoco cabe un único movimiento, y como el movimiento *cesa*, y el término es hilemórfico, es imposible que un movimiento cause a otro. La estabilidad de este nivel es problemática y no puede tratarse sin tener en cuenta su peculiar pluralidad.

La alternancia *ex qua-in qua* no es una neutralización, sino una tricausalidad débil: causa formal y causa eficiente son concausas (ellas entre sí) respecto de la materia como causa *ex qua*. La sustancia es inestable porque en este nivel la causa formal y la eficiente no son concausas en la sustancia: no es una sustancia morfoérgica, una naturaleza en sentido estricto. Tampoco lo es el cuerpo mixto (distinción entre causa *in qua* informada y causa dispuesta). Ahora bien, el cuerpo mixto sí permite especie expresa sensible, que viene más de la forma añadida que de la materia (formalmente) dispuesta.

5ª *tesis*: fuera del universo no ocurre algún tal. O bien: algún tal aislado guarda implícitos. Esta tesis puede ser demostrada apelando a una instancia superior al nivel de la sustancia elemental. Así pues, la demostración es una concausalidad superior[7]. Demostración: la causa final, es decir, la comparecencia de todos los sentidos de la causalidad. Veámoslo: 1.º En concausalidad con la eficiencia, el fin se describe como su causa. La causa de la causa eficiente no es eficiente. Movimiento, en el sentido de kínesis, es *actio in passo*, fórmula que significa: concausalidad

7. Concausalidad no es identidad, pues los sentidos de la causalidad son analíticamente irreductibles. La identidad es un primer principio, no una causa ni el fundamento de la concausalidad.

triple al margen de la causa *in qua*, y también de la causa final: el fin como otra causa, o concausalidad cuádruple, remite el movimiento a la pluralidad de términos, en los cuales la materia es causa *in qua* y, por tanto, indica la pertenencia de los términos al universo, no la pertenencia del fin a la sustancia elemental. 2.º En concausalidad con la materia, el fin se describe como la causa opuesta; a su vez, en la misma concausalidad, la causa material se describe como prioridad fija puramente temporal. Por su parte, la causa formal respecto de la causa *in qua* es *prius* informante, pero no final. Pues bien, tanto la concausalidad hilemórfica como el movimiento son abarcados por la concausalidad fin-materia, en cuanto que esta última es una diferencia mayor, no como idea general. Esto significa: la sustancia hilemórfica es uno en muchos dentro de la concausalidad materia-fin y mediada por el movimiento (pertenencia de dicha sustancia al universo). Informar la causa *in qua* no es actualizar ni agotar el *prius* temporal; y también: la concausalidad materia-fin no es hilemórfica[8]. La distensión de materia y fin es mayor que la de las otras concausalidades. Así pues, la concausalidad de la materia con las causas distintas del fin no satura dicha distensión y tampoco agota la causa material. El carácter no unívoco de la causa material preside la exposición. 3.º Asimismo, en la concausalidad fin-eficiencia-forma, la forma significa diferencia distributiva de la eficiencia, y el fin unidad de orden. El orden no es, en modo alguno, una sustancia. En la unidad de orden el *prius* temporal es asignado a las diferencias formales distributivas de la causa eficiente como causa *ex qua*. Respecto de las formas enteras en las cuales termina la distribución, la materia es causa *in qua*. Si la materia no fuera sino causa *in qua*, o no fuera concausal con el fin, la corrupción (del término) no sería posible; la corrupción depende del fin en cuanto opuesto a la causa material. De ello depende, por tanto, el comienzo del movimiento. Y también: si la materia no es sólo causa *in qua*, la causa formal no es actual: la forma es entera sin ser actual al informar; la materia no se agota en ser informada. Pero, a su vez, la causa formal no es sólo concausal con la materia (no hemos considerado su concausalidad doble con el fin). 4.º La concausalidad triple de fin, forma y materia (formulada en 2) deja un implícito. Si en la

8. De aquí la peculiar inestabilidad de lo hilemórfico. Desde luego, la causa *in qua* no determina a la forma; por decirlo así, no es un predicado suyo. A su vez, la forma que se agota en informar no satura la causa material, la cual por ello puede considerarse en concausalidad con otros sentidos causales. No corresponde a la materia ordenar a la forma; en otro caso, la concausalidad de la forma con el fin sería completamente imposible. Paralelamente, la distinción de causa formal y causa final comporta que el fin no es una determinación de la causa material. Respecto del fin la causa material es el *prius* temporal fijo. *Prius* temporal fijo no significa indeterminación.

pluralidad conceptual la forma entera fuera coactual, los movimientos y la pluralidad de términos se neutralizarían. Tal neutralización es incompatible con la descripción de la causa final como causa de la causa eficiente. Como es preferible una consideración concausal cuádruple, la neutralización debida a las formas debe excluirse: es preciso distinguir el hilemorfismo y la concausalidad de las formas con la causa distribuida, que es la eficiente. Por otra parte, la coactualidad haría del universo una idea general, no una unidad de orden, lo que equivale a confundir la causa final con una forma indeterminada, a eliminar la causa eficiente, y es incompatible con el compuesto hilemórfico. A lo sumo, se trataría de una síntesis dialéctica, con supresión del *prius* temporal[9].

6ª *tesis*: algún tal es incapaz de incluirse en el universo de manera que la unidad hilemórfica se mantenga. Hemos llamado a esto alternancia *in qua-ex qua*. La unidad de orden es concausal también con el movimiento. Demostración: es la exclusión de la coactualidad en la pluralidad de sustancias, es decir, una consideración de la concausalidad cuádruple, sin dejar implícito ningún sentido causal. Con esto, hemos desarrollado las virtualidades de la teoría aristotélica de las causas predicamentales en el nivel conceptual, es decir, hemos explicitado las concausalidades sin el recorte que comporta la compensación (concepto objetivo).

Ahora bien, la concausalidad de las cuatro causas no se agota en lo expuesto. La inexistencia de algún tal fuera del universo se corresponde con la analítica de la diferencia interna. Cabe entender este aserto del siguiente modo: lo que se principia por dos causas no es exterior a las cuatro. Pero entonces lo analítico revierte al interior de las cuatro causas; dos o tres causas son "menos" explicitantes de la diferencia interna que cuatro. Por tanto, si logramos la consideración conjunta de las cuatro causas, la consideración de dos o tres pertenecerá a la analítica completa (justamente los cuatro sentidos causales). Dicha pertenencia ha de ser explícita. Con otras palabras: sin la consideración de las cuatro causas, dos o tres guardan implícito; desde la consideración de las cuatro causas, dos o

9. El orden no es una idea general ni una sustancia. Sostener que la sustancia es más unitaria o más real que el orden es un prejuicio injustificado. Sostener que la generalidad de la idea guarda una relación más estrecha con la determinación que el orden, es un simple equívoco acerca de la noción de determinación. Ahora bien, respecto de las formas empleadas en informar, el orden es extrínseco. Esto significa: la concausalidad morfoérgica y energotélica no es una concausalidad sustancial triple (morfoenergohilética) en el nivel de sustancias naturadas y de kínesis. Por eso, aquí el término es hilemórfico.

Las posibles objeciones a la quinta tesis son despejadas en esta nota.

tres no lo guardan (siempre, claro es, que no se omitan u olviden las otras o la otra). Exploraremos el significado de esta observación más adelante. De momento, desde ella se ha continuar la demostración de la tesis.

Las demostraciones de las tesis son un camino de avance, es decir, un modo expositivo de mostrar la explicitación de los sentidos de la causalidad. Sólo así las demostraciones aluden a la realidad, pues aquí lo real son las causas y la concausalidad. No se trata de las causas de la realidad, como si respecto de las causas lo real fuese un resultado, sino de causas reales, o de la realidad como concausal. La discusión de las demostraciones mira a ajustar la atención a la realidad y a evitar el descontrol de la atención prendida en instancias no físicas.

Con la sexta tesis han comparecido los cuatro sentidos causales, pero sin ajustarse por entero, pues las causas se explicitan en concausalidad, y en el concepto la concausalidad no es intensivamente completa. La peculiaridad de la vía de avance se debe a que su criterio director es la causa material. A ella atendemos preferentemente, y comprobamos que en el nivel de algún tal la causa material no se agota.

La distinción entre causa *in qua* y *prius* temporal agotado comporta la distinción entre causa formal y causa final (en concausalidad doble con la causa material). Tal distinción significa: incapacidad de la causa formal para ser potencial respecto de la causa final (que por eso es extrínseca); la causa formal está cerrada a la *posibilidad* (la causa formal en este nivel no incluye posibilidad o la posibilidad sólo es material). Si el movimiento es la activación de la posibilidad material, la concausalidad hilemórfica es el término del movimiento: éste cesa en ella. Así pues, la concausalidad hilemórfica es improseguible (naturada) y, por tanto, no estable por ausencia de posibilidad formal. Si bien la causa material no se agota como causa *in qua*, es correcto decir que coarta la forma. Pero conviene añadir que dicha forma es coartable (ausencia de posibilidad formal), por lo cual el movimiento cesa al ser la activación de la posibilidad material, de modo que no se dirige al fin. Paralelamente, en tanto que el movimiento cesa, la causa material es la posibilidad informada pero no activada en el término por la causa formal. No conviene entender la causa *in qua* como previamente aislada ni como predeterminante (de la forma). Como causa *in qua* la causa material es "menos" causal que como causa *ex qua* (menos concausal).

Si la forma es diferencialmente ordenable por el fin, cabe hablar de posibilidad formal activa; si no lo es, la posibilidad activada es tan sólo la

causa material. En el primer caso no cabe hablar de compuesto hilemórfico y el movimiento no es transitivo: no cesa o no ocurre término[10]. Si la posibilidad activada es la materia, el movimiento cesa y el término es hilemórfico. Respecto de la causa *ex qua*, la forma no se dice informante –no se habla de concausalidad hilemórfica–, y el movimiento comienza. La posibilidad activada como causa *ex qua* se dice finita porque cesa con la información. Y como en la causa *ex qua* la causa formal no es entera, ha de ser concausal no sólo con la causa *ex qua* (ni, desde luego, con la causa final), sino con el movimiento. Por eso, la causa *ex qua* es la posibilidad como movilidad y el movimiento la activación de la posibilidad *ex qua*. Ello comporta, a su vez, que la concausalidad eficiente-material no está aislada: no cabe hablar de lo hilérgico como se habla de lo hilemórfico. Tampoco la concausalidad forma-eficiencia es una aislada concausalidad doble, e impide lo hilérgico, pues no cabe causa *ex qua* sin educción de forma.

La causa *in qua* y la causa *ex qua* constituyen una alternancia que no es adversativa ni dialéctica, pues no agota la causa material –el antes temporal–. El movimiento transitivo es la activación de una posibilidad finita, o sea, la activación finita de una posibilidad; a su vez, la causa formal es la información de una posibilidad finita (o la información finita de una posibilidad). Asimismo, la causa formal es *distributiva* respecto de la causa eficiente. De acuerdo con esta distribución, el movimiento transitivo no es único, sino plural, y la causa eficiente extrínseca se distingue de la causa final. La distinción entre los movimientos transitivos alude al reposo. Pero el reposo no es un único término y no es preciso entenderlo como una duración, sino como inestabilidad. Si la causa *in qua* es "menos" concausal que la causa *ex qua*, su respecto a ella es *privativo*. La privación es la incapacidad de procurarse la acción: lo meramente hilemórfico no incluye la eficiencia. La posibilidad de la causa material se activa con el movimiento transitivo, si bien como posibilidad finita o cesando en el término (en que es informada).

La finitud de la posibilidad material (el no agotamiento de la causa material) permite la pluralidad de los movimientos transitivos, es decir, la distribución de la causa eficiente. De acuerdo con dicha finitud tiene lugar

10. El sentido físico de la concausalidad fin-forma es extrínseco a la sustancia elemental, porque en este nivel falta la posibilidad formal. La posibilidad formal puede llamarse *ordenabilidad*. En rigor, la causa ejemplar no es un quinto sentido causal, sino un sentido concausal de la causa formal, que se requiere como mediación entre la causa final y en los explícitos conceptuales. La posibilidad formal no es un explícito conceptual.

la alternancia aludida. Así pues, es correcto decir que la causa formal es la *medida gradual* de la causa eficiente o que si no "queda" forma por educir, la causa eficiente cesa. La alternancia *ex qua-in qua* no agota la causa material, sino tan sólo la causa *ex qua*, y ese agotamiento depende de la forma; tampoco la concausalidad hilemórfica agota la materia. En suma, la concausalidad hilemórfica se distingue de la morfoérgica, no es punto de partida para la activación de la posibilidad material y excluye la posibilidad formal. Este es el estricto significado de la noción de término.

Tampoco es más alta la causa eficiente que la forma cuya concausalidad la distribuye, puesto que es medida gradualmente por ella –no cabe eficiencia sin forma–. Es claro, por tanto, que, en el nivel de la sustancia elemental, la causa eficiente no es una sustancia ni una causa intrínseca; y, al revés, la concausalidad hilemórfica no es eficiente. La causa eficiente entra en escena en concausalidad doble no aislada con la causa *ex qua* y desaparece en la causa *in qua*. Esto equivale a decir que la eficiencia está limitada en este nivel por la posibilidad material y distribuida según la concausalidad con la forma, que es su medida. Si la forma concurriera entera y *de una vez* con la eficiencia, el movimiento transitivo sería imposible. Cabe hablar de medida gradual en atención a la diferencia interna de la forma. Cabe hablar de posibilidad formal (en orden a la causa final) también por esa diferencia. Así pues, informar, graduar el movimiento y ser ordenada excluyen la confusión de la causa formal con la noción de *mononota*.

Sin salir del nivel de algún tal, la pluralidad distributiva comporta una pluralidad de posibilidades materiales activadas. La posibilidad material es finita. Esto comporta la "reposición" de la causa eficiente. ¿Es esta reposición algo así como una "reelaboración" de la eficiencia? No, pues si bien la causa final es la causa de la causa eficiente, como los sentidos causales son ireductibles (concurren pero no se confunden), no cabe que la causa final sea causa eficiente de la causa eficiente.

Tampoco cabe que una causa eficiente cause a otra causa eficiente de su mismo nivel. Ninguna de las causas predicamentales, por serlo *ad invicem*, puede multiplicarse por separado. La multiplicación *unicausal* es una cosificación. Ninguna causa es una cosa.

La causa final es la causa de la eficiente, o sea, la causa que completa la concausalidad cuádruple (la cual guarda implícito el fundamento. La dependencia de las causas respecto del fundamento ha de estudiarse teniendo en cuenta la creación). La guarda de causas implícitas se extiende

hasta la causa final, la cual se dice primera porque es la que completa la explicitación de las causas predicamentales. Si la causa eficiente es explícita, la concausalidad es triple y es plural. Si la causa eficiente no es explícita, la concausalidad es doble y también plural. A las concausalidades triple y doble les conviene el nombre de *efecto*. La concausalidad cuádruple no debe llamarse efecto. Por eso, el fin se dice causa de la causa eficiente, y ésta causa de efecto. Causa eficiente como causa de efecto es causa concausal: ni ella ni el efecto son cosas.

El prejuicio cosista, difícil de eliminar (es la compensación racional), es atacado de frente por la concausalidad. Ninguna causa es una cosa porque todas lo son *ad invicem*, y no en sí. Cosa en sí y causa concausal no se confunden.

Una sola causa no es causa alguna. La cosificación es una devolución en falso del abstracto a la realidad, una compensación que comporta un error sobre la causa material *in qua*. Si la cosificación de la forma tiene alguna justificación, la cosificación de la causa material y de la causa eficiente no la tiene, pues estos sentidos causales sólo se conocen explícitamente: no son causas abstraíbles por serlo en cuanto que reales y no susceptibles de exención objetiva, por lo que no se conocen si se omiten las explicitaciones racionales.

La cosificación de la causa eficiente comporta la suposición del efecto, lo que impide su consideración causal. Pero, en rigor, la causa que se dice causada es la eficiente. Nótese que causa "causada" significa efecto no porque la causa final se confunda con la eficiente, sino porque la causa eficiente sólo puede ser causa en concausalidad triple, o porque su significado causal es concausal con el fin. El tránsito de la causa al efecto es el indicado encaje de concausalidades.

Según esto, no es lo mismo inferir la causa del efecto (la inferencia no pasa de ser una postulación) que explicitar la realidad concausal del efecto. El efecto no puede ser real sin ser concausal. La cosificación de la concausalidad hilemórfica es la consideración de cada uno de los muchos *in qua* por separado; pero esto no es la explicitación conceptual (el universal real), y no permite hablar de efecto real. La causa no se infiere del efecto, sino que es explícita (o habitualmente manifiesta) como concausalidad superior.

La solución de la inestabilidad de la sustancia mínima (o elemental) se expresa con la alternancia *in qua-ex qua*. Si en la concausalidad doble está ausente la causa eficiente, no puede ser estable (no existe una

sustancia única) y la inestabilidad hilemórfica no se confunde con el movimiento transitivo. Aunque esta alternancia sea requerida para la pluralidad de la causa eficiente, ella misma no es prioritaria respecto de la eficiencia, pues la causa *in qua* no puede dar lugar a la activación de su posibilidad, sino que es menester la causa eficiente (que está ausente del término). Si la causa eficiente no deriva del término, la alternancia *ex qua-in qua* no tiene inverso. De aquí la importancia de distinguirla de la alternancia *in qua-ex qua*. La concausalidad triple es superior a la concausalidad doble. Pero si la concausalidad triple cesa, en este nivel su superioridad exije pluralidad (lo cual comporta la pluralidad de la causa *ex qua*) sin ser un universal ni un conjunto.

La pluralidad de los movimientos ha de referirse a la pluralidad de la causa *ex qua*. La alternancia *ex qua-in qua* y la alternancia *in qua-ex qua* no son simétricas. La primera indica la pluralidad de los movimientos en tanto que irreversible. La irreversibilidad significa que la segunda alternancia no es un movimiento, sino que la inestabilidad de la concausalidad doble es resuelta por el comienzo de la concausalidad triple. La pluralidad de los movimientos transitivos no es compatible con una unidad cósica, sino con *unum in multis* no simultáneos e inestables.

Paralelamente, la causa eficiente no deriva de la alternancia *in qua-ex qua*, sino que la pluralidad de la causa *ex qua* es concausal con la pluralidad eficiente sin la cual no es activada la posibilidad material. La pluralidad de la posibilidad material se debe a que la causa material sólo se agota en concausalidad con el fin.

Comprobamos de nuevo que la vía de avance tiene como criterio director la causa material. Como causa *ex qua* la materia es en concausalidad triple; como causa *in qua* es en concausalidad doble. Ello comporta que la causa formal puede ser concausal con ambos sentidos de la materia, y la causa eficiente sólo con uno; por tanto, la causa formal no es concausal con ambos sentidos de la materia en el mismo sentido: respecto de la causa *in qua* es la única concausa; respecto de la causa *ex qua* no lo es. De acuerdo con ello, es correcto llamar a la primera concausalidad *plasmación* de la forma, y a la segunda *desplazamiento* al movimiento que la gradúa. La información no ofrece resistencia al desplazamiento –inestabilidad de algún tal–, pero éste requiere causa eficiente. Por su parte, el paso del desplazamiento a la información tampoco ofrece dificultades, pues la concausalidad triple es transitiva; sí las ofrece, e insuperables, si la sustancia se supone o se considera actual.

En concausalidad con la pluralidad eficiente, la pluralidad formal es distributiva. Esto significa que la causa eficiente extrínseca no aporta una forma que le sea propia *a priori*: por eso, la concausalidad forma-eficiencia *no tiende* a perseverar (sino a cesar). Por eso también, la causa *ex qua* alterna con la causa *in qua* y la alternancia es doble, aunque irreversible o no simétrica. La cuestión ahora es ésta: parece que no se puede desechar la eventualidad de que en algún "momento" sólo sea real el movimiento, es decir, ninguna sustancia. Con otras palabras, si la doble alternancia se unifica en serie *...in qua-ex qua-in qua...*, es dudosa la causa *in qua*, pues la serie es indefinida. En la serie indefinida se excluye la causa final por completo y con ello cae la irreversibilidad de las dos alternancias. A lo sumo, en la serie se corrompería y generaría repetidas veces un término, el cual sería intermitente –no sólo inestable– y no existiría en los intersticios.

Estas observaciones indican que la noción de desplazamiento formal ha de precisarse, lo que se hará en la Lección siguiente. Por el momento, que el movimiento cese en el término permite sentar que la concausalidad hilemórfica es un efecto. Si se entiende que la alternancia *in qua-ex qua* es simétrica con la otra, se confunden los dos sentidos de la causa material: la causa *ex qua* sería el cese de la causa *in qua*, y al revés. Esta confusión equivale a atribuir a la causa material un valor eficiente. La confusión de los sentidos causales arruina la física y sólo deja sitio a la mecánica. La mecánica adolece de un *déficit* explicativo insubsanable: es una combinatoria de formas respectivas *extrínsecamente* a la materia con marginación de la causa final por reducción de la causa eficiente a la causa material. Por otra parte, si se dice tan sólo que una forma desplaza a otra, se omite la causa eficiente y la alternancia *in qua-ex qua*. Con ello se consagra el hilemorfismo, es decir, se confunden los dos sentidos de la causa material, puesto que entender así el desplazamiento formal equivale a entender la generación y la corrupción como cambios de supuestos. Frente a ello hay que sostener que la causa *ex qua* requiere la concausalidad con la eficiente y que el hilemorfismo es inestable.

La dificultad indicada es, de nuevo, una confusión, pues cosifica la causa formal. Pero si en la concausalidad hilemórfica la cosificación tiene alguna justificación (aunque sólo es una compensación y como tesis explícita es incorrecta: el compuesto no es un bloque, sino que es inestable, pues la causa formal no agota la causa material), cuando se trata del movimiento transitivo la cosificación es puro desconcierto (aquí no cabe compensación sin enigma objetivo, pues el movimiento transitivo

sólo se conoce al pugnar con él la operación: él mismo se distingue sin más de la operación inmanente). La concausalidad de forma y eficiencia en el movimiento no es un bloque, ni una conmensuración actual, pues en tal caso la posibilidad material desaparecería. Para evitar la interpretación del desplazamiento formal como el desplazamiento de una cosa, basta notar que la causa eficiente no es un supuesto receptor de lo desplazado.

7ª *tesis*: en cada universal, la pluralidad de los términos, y de los movimientos correspondientes no multiplica la causa formal. Demostración: los muchos no son simultáneos. Asimismo, distribuir formalmente la eficiencia es graduar o desgranar la forma. La forma graduada es causa distributiva concausal de acuerdo con la continuidad del movimiento. La forma sólo es entera en la causa *in qua*, y tal situación no es duplicada por el movimiento transitivo, el cual no es un comienzo persistente justamente porque cesa. Concurrir gradualmente con el movimiento, distribuir la causa eficiente, comporta el cese del movimiento.

Objeción a la tesis: Aristóteles dice que el movimiento es de una forma a otra (*Física*, V, 225b 24). Respuesta: una y otra forma es la forma entera en los muchos, o como determinaciones de la causa *in qua*. Dicha determinación es lo entero de la forma. Sin embargo, en tanto que concausal con la eficiencia, la forma no es entera, *sino que es la graduación de la diferencia interna*. Dicho grado es continuo hasta la forma entera, la cual no es concausal con el movimiento. Si esto no se tiene en cuenta, o no se admite (por entender que la forma es actual), la forma se supone (compensación objetiva)

La alternancia *in qua-ex qua* comporta que la forma desplazada *no tiene dónde emigrar entera*. Pero *ello no es obstáculo para el desplazamiento*, porque dicha alternancia requiere la inestabilidad de la concausalidad doble. Dicho de otro modo: la noción de causa *ex qua* sería incompatible con la corrupción, si corrupción significara anulamiento de la forma entera *hasta cero* (ello sólo sucedería si la causa eficiente no interrumpiera la inestabilidad hilemórfica y si la forma entera no fuera *in multis*). Tampoco tiene sentido la noción de generación, si se entiende como instalación de una forma *desde cero*. Sin duda, estas observaciones comportan una rectificación del planteamiento aristotélico (estimo imprescindible librarlo del actualismo parmenídeo). El desplazamiento no es instantáneo, porque el movimiento tampoco lo es y porque la forma no es entera en concausalidad con él ni con la causa *ex qua* (por eso se dice que la concausalidad triple de este nivel separa forma y materia).

Así pues, no cabe una única alternancia *ex qua-in qua*. La distribución de la causa eficiente requiere la pluralidad de la causa *ex qua* y también de la causa *in qua*. Como la pluralidad *in qua-ex qua* se debe a la explicitación *unum in multis* (que no son coactuales), y como exige la pluralidad de movimientos, su expresión completa es *in qua-ex qua-in qua*. Para evitar la serie hay que excluir el movimiento de la alternancia *in qua-ex qua*, pues sólo la causa *ex qua* señala el comienzo de la causa eficiente (o sea, dicha alternancia es imposible sin el movimiento, el cual, sin embargo, no es *in qua*; la pluralidad *in qua-in qua* alude a la sustancia y a la ya indicada imposibilidad de ausencia de término; la alternancia *in qua-ex qua* exige la pluralidad de movimientos, pues, como ya se señaló, la causa *in qua* comporta el cese de un movimiento, y como los términos son inestables y no resisten a la corrupción, la alternancia *in qua-ex qua* es imposible con un término único. Pero de aquí no se sigue que la causa formal se multiplique.

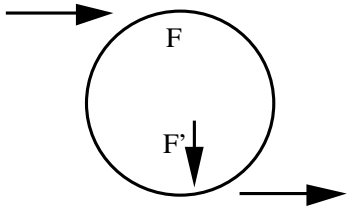
Si la eficiencia no es concausal con la forma entera, cesa en ella, la graduación formal es inseparable de la efectividad del movimiento, y así el movimiento *se contrae*, "va a cesar", no se "entretiene" ni mira a prolongarse. Si la causa *ex qua* se refiere a la causa *in qua* terminal solamente (contracción), es preciso admitir que todo *in qua* es término renovado. Con esto se controla la sugerencia de serie de la expresión "*...in qua-ex qua-in qua...*".

Ha de notarse, sin embargo, que si no se supone la pluralidad *in qua*, es decir, si la sustancia elemental es una en muchos sin coactualidad entre ellos, o sea, si la sustancia hilemórfica no es cada uno (ni el *unum* separado de los muchos, ni cada uno de los muchos por separado), el movimiento transitivo se explicita correctamente; pero esa sustancia no es imaginable o representable, esto es, no tiene antecedente sensible. En atención a la conversión al fantasma ha de sentarse la noción de *universal potencialmente real* que estudiaremos en la Lección sexta. El universal potencial admite pluralidad de formas. El universal conceptual no admite esa pluralidad: no por ser en muchos la forma (el uno) se multiplica.

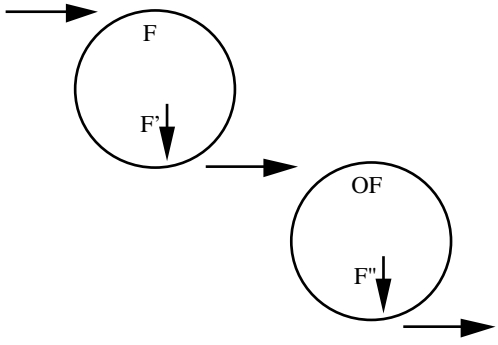
## 16. INDAGACIÓN SOBRE LA SUSTANCIA ELEMENTAL EN ARISTÓTELES

Para pensar la sustancia hilemórfica como actual, es decir, como individuo o como cada uno de los muchos y relacionarla con los movimientos, es menester admitir, al menos, *dos formas*: cada una de ellas se desplaza y se instala en orden a opuestos; asimismo, es menester admitir que la alternancia *in qua-ex qua* no conserva la misma forma. Por tanto, la noción de reposo señala tan sólo la distinción de movimientos. La sustancia individual *se mantiene* como concurrencia de formas distintas no opuestas. Por consiguiente, salvo que la pluralidad de formas sea infinita, es preciso que el nivel de las sustancias elementales sea cerrado. Es claro que la suposición de los muchos desconoce la realidad del universal (sólo se admite el universal lógico con fundamento *in re*).

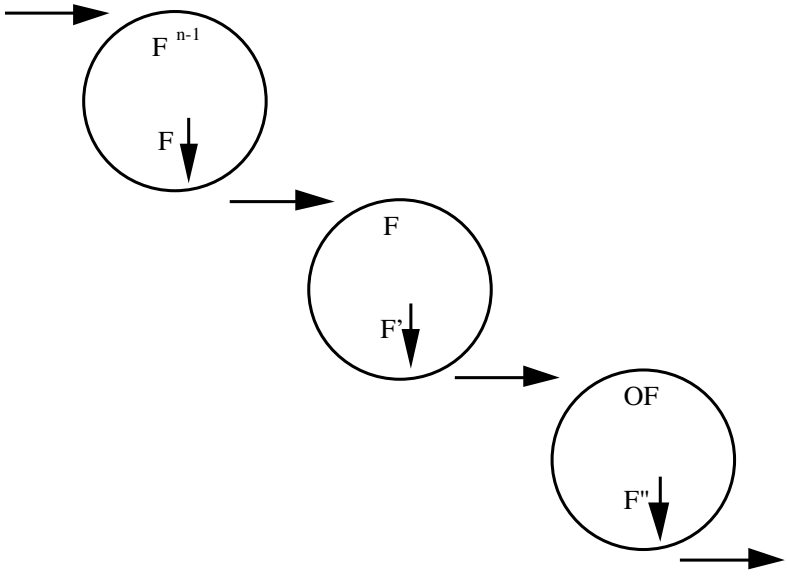
Intentaré ahora la representación de varios modelos aproximativos que, aprovechando sugerencias aristotélicas, pongan a prueba la suposición de cada uno de los muchos. Por lo pronto, representando la sustancia con un círculo y las formas con mayúsculas:




La flecha de la izquierda es la kínesis que educe F desde su opuesto en la sustancia representada. La flecha hacia abajo es la activación de F' en la sustancia representada. La flecha de la derecha es la kínesis que educe el opuesto de F' (OF') en otra sustancia. En tanto que se educe OF', la causa *ex qua* no es la causa material de la sustancia representada:




La pluralidad formal (F, F', F''...y sus opuestos OF, OF', OF'') no es infinita, por lo que es cíclica. Según F, la kínesis que activa su opuesto cesa en otro *in qua* y en la primera sustancia F es estable. Si F' termina en su opuesto en otra sustancia, éste es también estable en esa segunda, etc.

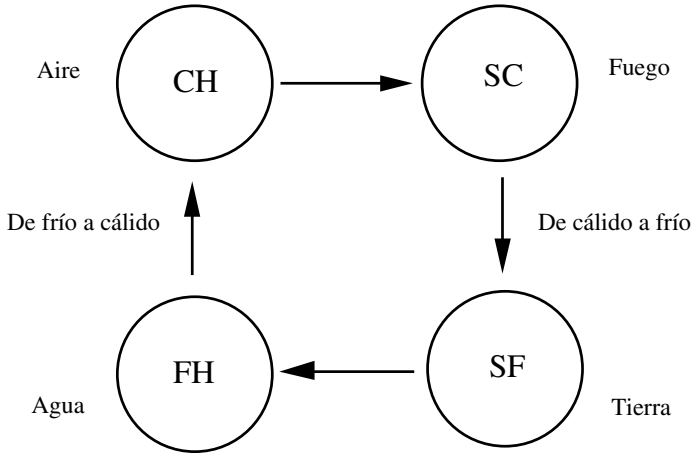


La pregunta es ahora si este modelo puede adaptarse a la propuesta explicitación conceptual. Hay que indicar que de ella lo separan no sólo la dualidad formal (que se toma de la sensibilidad) de cada sustancia (individual, no universal), sino sobre todo la dificultad de introducir en él la noción de desplazamiento formal (que no parece aristotélica y es, en cambio, inherente a la propuesta explicitación conceptual). Pero, por otra parte, la idea de formas opuestas, aunque es claramente lógica, sugiere una concausalidad de la forma con el movimiento: ¿de qué modo podría pasarse de frío a caliente si no es en el modo de "irse calentando"? Nótese que las formas opuestas se instalan en sustancias, o términos, distintos. Nótese también que las ideas de condensación y rarefacción (asimismo opuestas) aparecen ya en los fisiólogos jónicos (sobre todo en Anaxímenes) y son explicaciones auxiliares que comportan movilidad. Cabe sacar en limpio, por el momento, que cada movimiento es concausal con la forma cuya instalación sustancial lleva consigo su cese, lo cual es imposible sin inestabilidad y sin desplazamiento. De acuerdo con esto cabe otra representación en la que los movimientos aparecen seriados, lo que es una simplificación (si todas las formas se desplazan, la instalación de una va acompañada por la inestabilidad de otra).

La noción de desplazamiento indica la concausalidad de la forma con la causa *ex qua* y con el movimiento. No sería correcto decir que la forma es desplazada del movimiento, pues el movimiento cesa. En la sustancia elemental la forma no ofrece resistencia a ser desplazada si la concausalidad hilemórfica es inestable. El movimiento impide la anulación hasta cero de formas, y no es concausal con la forma entera (tanto la acción como la pasión son incapaces de ello): sólo en el término la forma se instala entera. Como la concurrencia de varios movimientos con un único término ha de excluirse (pues en otro caso se daría lugar a un cuerpo mixto), la pluralidad de movimientos sugiere la circularidad.

Aristóteles enfoca la cuestión mediante dos pares de cualidades sensibles opuestas (seco-húmedo, frío-caliente) susceptibles de medio (en mi propuesta, gradual). Ello permite admitir cuatro sustancias elementales, cada una de las cuales se caracteriza por dos cualidades no opuestas (seco-frío, frío-húmedo, húmedo-caliente, seco-caliente: tierra, agua, aire y fuego respectivamente). El cambio de una cualidad da lugar a un elemento a partir de otro; ello comporta que cada elemento se relaciona directa-

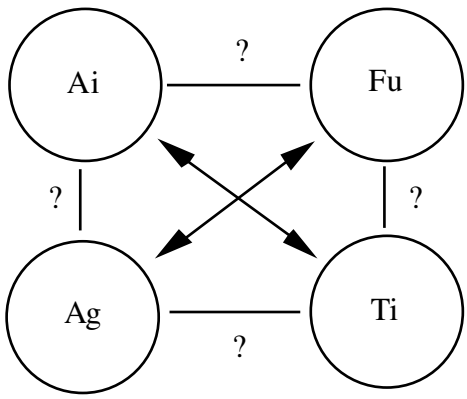
mente con otros dos mediante movimientos[11]. La sugerencia circular es un cuadrado; por ejemplo:




Los aristotélicos llaman a esto *alteración sustancial*. Es claro que la sugerencia circular se refiere tan sólo a los movimientos. Ello es debido a que las cualidades se toman como formas fijas opuestas (el movimiento va de forma a forma). En la heurística que se propone, dichos opuestos no son formas actuales, puesto que se sostiene que la concausalidad hilemórfica es inestable y que las taleidades no son objetivables. Según esto, la sugerencia circular se extiende a las sustancias elementales, las cuales, por lo mismo, no ocupan lugares determinados, y la discusión de la suficiencia del modelo aristotélico puede proseguir (la ocupación o tendencia al lugar es una representación). La exposición de dicho modelo se llevará a cabo de acuerdo con lo que la discusión requiere.

11. No se tienen en cuenta en estos modelos de las sustancias elementales cuatro puntos históricamente importantes. Primero, la afinidad del fuego con las sustancias astrales. En rigor, esta afinidad rompe el cuadrado como imitación del circulo (la imitación, por otra parte, comporta no conmensurabilidad y permite distinguir el mundo sublunar del astral). Segundo, las cualidades sensibles citadas se pueden tomar en sentido presocrático, esto es, como unidades semánticas de verbo y nombre (el calor calienta, etc.), o sin salir de la abstracción. Pero si se entienden así, el movimiento transitivo se pierde de vista. Tercero, la aplicación de dichas cualidades a la biología, que es anticuada (Aristóteles recoge planteamientos de Hipócrates y aplica el principio de similitud que permite comparar lo desconocido con lo conocido). Cuarto, la relación de las alteraciones sustanciales con la noción de lugar natural.

Si se tiene en cuenta que el elemento se determina por dos cualidades, hay que admitir que lo seco-frío, por ejemplo, remite a lo húmedo-caliente, pues en otro caso no se instalan sus dos cualidades. De esta manera el modelo se estabilizaría.



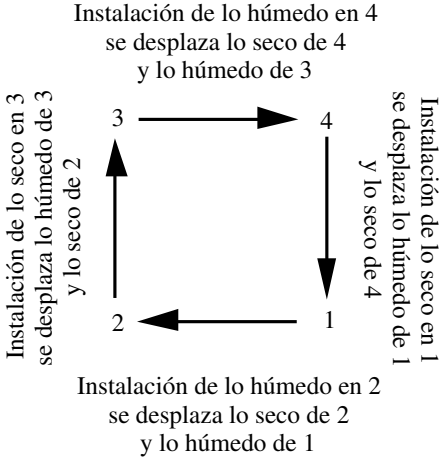

Cada elemento tiene los opuestos de sus dos cualidades sólo en las diagonales. Ahora bien, los movimientos no pueden ser las diagonales, porque entonces los movimientos no relacionarían a todos los elementos.

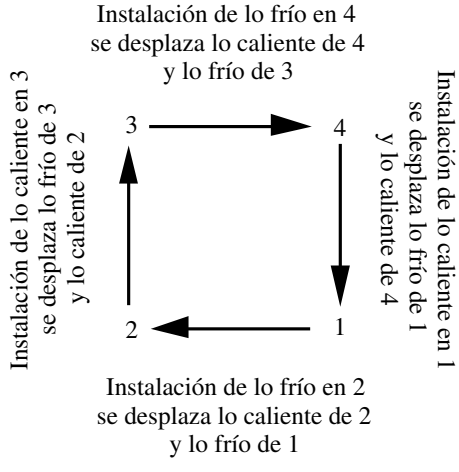
En suma, cada elemento deriva de otro según un movimiento, pues basta el cambio de una cualidad para dar lugar a un elemento distinto; por otra parte, se necesitan dos cualidades: lo primero por la diferencia entre elementos; lo segundo por la noción (supuesta) de elemento. Sin embargo, si no se admite la realidad de las diagonales, resulta que Ti da lugar a Ag porque Fu ha dado lugar a Ti y como Ai ha dado lugar a Fu y Ag a Ai, y Ti a Ag, Ti necesita los cuatro movimientos, los cuales son imposibles sin ella y sin los otros elementos. Es manifiesto que con esto se ha superpuesto la explicación de los elementos a la suposición de los mismos, o bien que se ha considerado que lo seco sólo puede dar lugar a lo húmedo en Ag a partir de Ti, etc. La petición de principio es clara, y se debe a la suposición de la idea de contrarios.

La suposición de los elementos anula la consideración de los elementos como efectos, es decir, prescinde de su carácter concausal. Ello se traduce, por lo pronto, en que la cualidad no contraria queda sin explicar (¿de dónde le viene al agua, por ejemplo, la cualidad frío?) si no se recurre al lugar natural, puesto que no se aceptan las diagonales. La

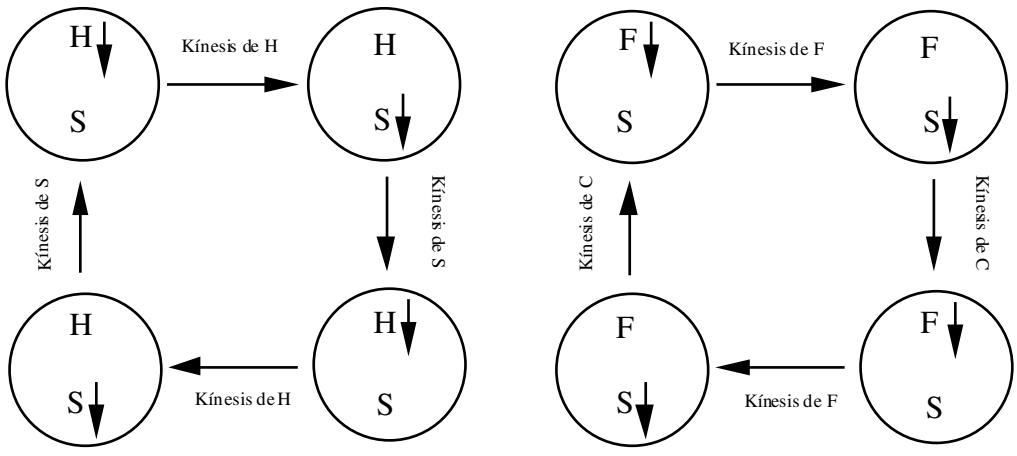
suposición de los elementos es su actualidad independiente o exenta. Tal actualidad es propia de lo pensado, es decir, de una compensación objetiva, pero *no es física*. Por tanto, debemos dejar de suponer los elementos. Según la quinta tesis, la causa *in qua* no agota la anterioridad temporal, pues este último sentido de la causa material es concausal con el fin. Si la sustancia elemental no existe *fuera* del universo, no cabe entenderla como si ya fuera en sí misma. La causa *in qua* no es un estatuto absoluto para la causa formal, porque no agota la causa material.

De acuerdo con esto, el desplazamiento formal no es, por así decirlo, un acontecimiento absoluto, o un transito entre estatutos posicionales puros. Ello mismo sugiere que el planteamiento combinatorio no es adecuado. Intentemos sustituir este planteamiento por otro que tenga en cuenta los desplazamientos (sin prescindir de las oposiciones en los vértices). Para que lo seco sea concausal *in qua*, es preciso el desplazamiento de lo húmedo. Para que el frío sea concausal *in qua*, es preciso el desplazamiento de lo caliente. Expresamos los movimientos como desplazamientos:



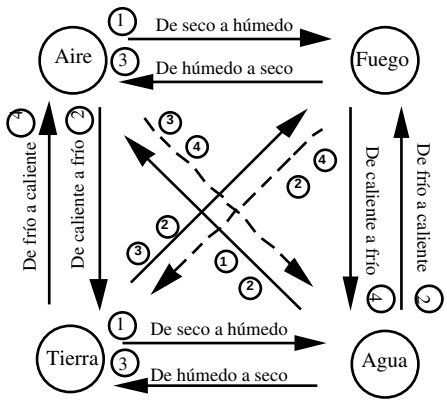



Según esto y utilizando H, S, F, C, para designar las cualidades y en el círculo una flecha para la inestabilidad:




Esta explicación del movimiento exige la incompatibilidad de los opuestos en una misma sustancia: la instalación de S desplaza H, etc., pero no entiende los movimientos como medios entre opuestos, sino como traslados graduales de cualidades. Pero hay más: hemos empezado a dejar de suponer las cualidades en las sustancias (graduándolas en los movimientos). Ello se notará en lo siguiente: en el primer modelo los elementos contiguos tienen una cualidad común: por ejemplo, se pasa de frío a caliente permaneciendo húmedo. Es esto lo que sugiere acudir a la solución de las diagonales, que ha de rechazarse, porque las instalaciones no deben dar lugar a un cuerpo mixto. En el modelo que ahora aparece, las diagonales no son necesarias, porque los movimientos se han duplicado: hay dos kínesis de cada cualidad: la misma cualidad se instala en los vértices, lo que no sucede en el primer modelo, por suponer constante una de las dos cualidades de cada sustancia; en cambio, ahora se dice que cada movimiento instala y desplaza.

Para lograr algo semejante desde el primer modelo hay que duplicar los lados de los cuadrados:

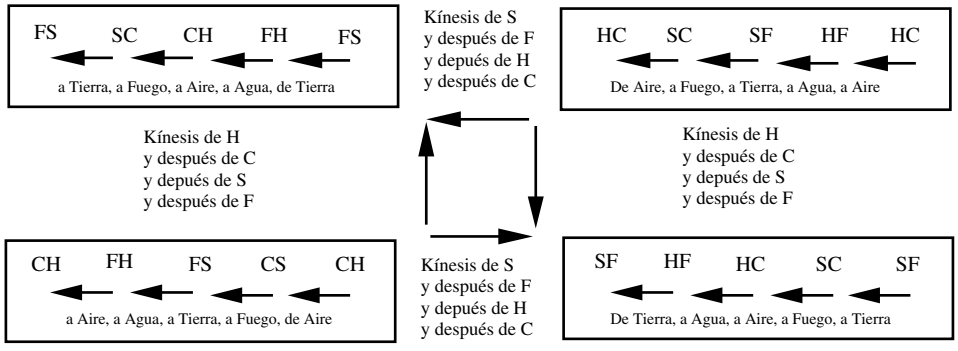



Las diagonales no son necesarias, pues el valor biunívoco de los lados explica las dos cualidades de cada elemento desde sus contiguos.

Hay dos pares de movimientos 1,3 y dos de 4,2 (cada lado es un par). Los pares de lados contiguos son distintos: si no lo fueran, no serían posibles los cuatro elementos. A la vez, dos elementos no contiguos explican a cada uno de los otros. Los ciclos son 1,2,3,4,1,2...; 1,4,3,2,1,4.... También cada lado es un ciclo, así como dos lados contiguos.

Sin negar utilidad a este modelo, no vale en el nivel de algún tal, pues el carácter biunívoco de los lados introduce una situación de equilibrio, que es más bien propia de los llamados cuerpos mixtos. Si se admite la noción de desplazamiento, no cabe este tipo de homeostasis.

Si consideramos los movimientos como educciones y las sustancias elementales como términos, podemos distinguir la pluralidad *ex qua-ex qua* de la pluralidad *in qua-in qua*. Esta última tiene lugar en los vértices y la primera en los lados. Queda por explicar la alternancia *in qua-ex qua*, es decir, la aparición de la eficiencia, el comienzo del movimiento.

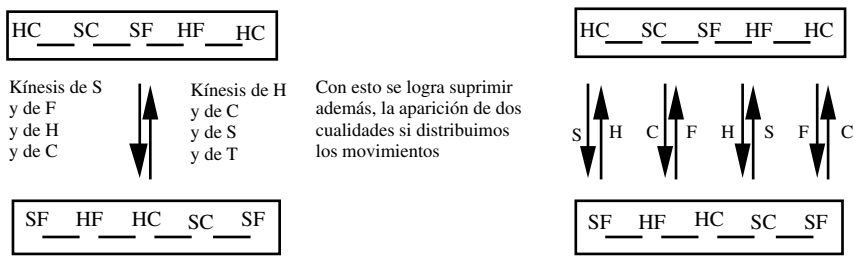



Tanto las sustancias –la pluralidad *in qua-in qua*– como los movimientos –la pluralidad *ex qua-ex qua*– son ciclos. Los ciclos de movimientos deberían explicar los de las sustancias, si estos últimos son términos. Desde luego es posible cambiar el orden de los movimientos: 1.º Kínesis de F, y después de S, y después de C, y después de H (en la horizontal); kínesis de C, y después de H, y después de F, y después de S (en la vertical). Con esto se invierte el ciclo de las sustancias: de Tierra a Fuego, a Aire, a Agua, a Tierra. 2.º Asimismo, kínesis de F, y después de H, y después de C, y después de S (en la horizontal); kínesis de C, y después de S, y después de F, y después de H (en la vertical). En un vértice: de Fuego a Tierra, a Agua, a Aire, a Fuego; en el siguiente: de Agua a Aire, a Fuego, a Tierra, a Agua. También en este caso se pueden invertir los ciclos de las sustancias. 3.º Asimismo, kínesis de H, y después de C, y después de S, y después de F (en la horizontal), etc. 4.º Asimismo, kínesis de C, y después de S, y después de F, y después de H, etc.

La diferencia entre los cuatro ciclos y sus inversos es el punto de partida. Si el punto de partida es la Tierra, la primera kínesis es la de S o la de F. Esto equivale a decir que ahora el supuesto es el punto de partida. Pero esto es inadmisible si la sustancia es término del movimiento, y si la alternancia *ex qua-in qua* no tiene inverso: el comienzo, la alternancia *in qua-ex qua*, es inexplicable desde sustancias hilemórficas únicamente. Esto no significa que los ciclos de las sustancias no sean posibles: lo son desde los ciclos de los movimientos. Asimismo, sin los ciclos de las sustancias, los ciclos de los movimientos no son posibles; pero no se explican por aquellos.

Los ciclos de sustancias (en cada uno de los vértices) no son causales y están ordenados de manera que entre un elemento y su repetición median todos los otros. Al no ser causales, se elimina la petición de principio antes aludida. Al mediar todos, conviene decir que comparecen todas las formas de los elementos en tanto que distintas, lo cual sugiere que las formas enteras son determinaciones últimas no susceptibles de análisis[12].

Más aún: si las sustancias son términos, no pueden ser seguidas, lo cual, a su vez, sólo es compatible con un ciclo si al ser seguidas no son simultáneas. Pero si se suponen, su no simultaneidad comporta que se extinguen. Este es un tema que habrá de aclararse. Por el momento procederemos a una aproximación apelando al último modelo propuesto. Como se ve, en él los lados paralelos y los vértices opuestos son iguales. Ello nos permite una simplificación: suprimir los lados contiguos. Resulta así:




Es patente que HC_SC no duplica C, etc. Resulta, además, que los términos se extinguen por pares.

En lo que respecta a los ciclos de los movimientos, los hemos caracterizado con la expresión "después". Con ello no se indica posterioridad, sino discontinuidad incoativa (nótese que sin tal discontinuidad las sustancias desaparecen sin más). Las sustancias son términos y para los movimientos ceses. Comienzo y cese aluden exclusivamente a la sustancia terminal, que es aquella en que la alternancia *ex qua-in qua* tiene lugar:

12. Es decir, que son mononotas (seco, húmedo, etc. lo parecen). Pero esto es imposible, pues sin diferencia interna la causa formal no es concausal (en especial, con el movimiento), sino que se supone. Recuérdese la respuesta a las objeciones a la segunda tesis.

La discusión del planteamiento aristotélico está presidida por esta convicción.

sólo si un movimiento cesa, otro comienza –según el modelo, en el mismo término–. Por otra parte, el comienzo y el cese de un movimiento no son coinstantáneos. Todos los movimientos "duran". Pero su duración es su "tardar".

Es patente, insisto, que si los ciclos de sustancias no son causales, en ellos las formas no se multiplican. Ello se advierte en el último modelo simplificado: H, C, S y F son cuatro –sólo un H, etc.–. Las formas se reparten en ambos ciclos, de manera que si hay dos en uno, las otras dos están en el otro. En cada par de movimientos las formas se reparten así: una entera en cada sustancia y una gradual en cada movimiento del par. Atendiendo a la causa material, diremos que una causa *in qua* respecto de una forma es causa *ex qua* respecto de otra. El reposo es la sustancia en cuanto que la causa material es *in qua*, y el movimiento es posible en cuanto que la causa material es causa *ex qua*. No cabe ser *in qua* y *ex qua* a la vez respecto de la misma forma. Con ello controlamos la noción aristotélica de elemento: el reposo dura tanto cuanto tarda el movimiento; una sustancia elemental no puede tener dos formas respecto de la causa *in qua*; en una sustancia la causa material no puede ser sólo causa *in qua* ni sólo *ex qua*, y la razón de ello es el movimiento: este nivel no consta unicamente de sustancias, sino de movimientos y sustancias como dos tipos de ciclos.

El ciclo de movimientos explica el ciclo de sustancias, no a la inversa. Ahora bien, si la causa *in qua* sólo puede serlo respecto de una forma, parece que el cese de un movimiento exige otro movimiento, salvo extinción pura de una forma, puesto que la materia, al ser causa *in qua* de una nueva forma, no puede serlo de aquélla. Sin duda, la forma se extingue en la sustancia, pero esto no es una extinción en todos los sentidos si, y sólo si, pasa a ser concausal con la eficiencia y con la causa *ex qua* de otro término según un movimiento transitivo. Se extinguen los términos, pero no sus principios, y como los principios no son separados sino concausales –no es posible materia sóla ni forma aislada–, el movimiento es imprescindible. La causa *in qua* no puede ser el único sentido causal de la causa material; la forma como determinación entera no puede ser el único significado de la causa formal; la sustancia hilemórfica no puede existir fuera del universo. Una conclusión de todo ello es que no existe causa en sí, es decir, que la noción de *en sí* no es una correcta designación del estatuto de las causas, o que es incompatible con la concausalidad.

"Lo que es en sí" significa: aquello cuyo estatuto no lo modifica, es decir, lo pensado. Si se extrapola, "ser-en-sí" significa: consistir, llenar el vacío o la ausencia de sí y reducirse a ello. Pero la concausalidad no significa ser-en-sí, ni, por tanto, consistencia o mismidad; para entender el hilemorfismo ha de abandonarse la mismidad: la forma concausal con la materia no es "lo mismo"; la materia concausal con la forma no es "lo mismo"; la causa material no es "lo mismo" que la causa formal, y en consecuencia la causa formal no es "lo mismo" como tricausal y como bicausal: la forma es causa si no se recluye *en sí*. Recluirse *en sí* significa: llenar la ausencia o la nada *de sí con-sigo* y reducirse a ello, o bien ser eximido de ello. Lo primero sería el sentido físico de en sí, el cual es inadmisible; lo segundo es el significado mental de *en sí*, el cual no es causal. La forma concausal con la materia no llena su propio vacío, sino que informa. Informar no significa llenar el vacío de la materia. Además, no debe entenderse la materia como el vacío de la forma, pues entonces no podría ser concausal con la eficiencia y con el fin.

Estas observaciones miran a controlar las connotaciones representativas del gráfico. Es particularmente inadecuada la representación del movimiento, pues el movimiento continuo se traza estrictamente en el móvil –en la causa *ex qua*– y no es un trayecto él mismo. Tampoco el movimiento es *en sí* –ni siquiera es *in qua*–. Por lo demás, su traza en el móvil se expresa en la fórmula "ir a cesar". Cesan conjuntamente la acción y la pasión. El comienzo del movimiento es también conjunto, de manera que el movimiento cesa en tanto que continuo. El comienzo concausal del movimiento continuo no es incesante porque es conjunto, o porque la acción está en la pasión. El movimiento *dura* lo que tarda; la causa eficiente no es causa adjunta, sino la conjunción causal: el significado causal de la conjunción triple de causas. Por eso, en el nivel de algún tal no existe un conjunto supuesto de causas eficientes, sino una pluralidad de movimientos transitivos. Dicha pluralidad es un ciclo, la renovación de comienzos no incesantes.

El ciclo o renovación de los movimientos transitivos no es una relación entre sustancias. En el nivel de lo hilemórfico las sustancias son *unum in multis*. Una pluralidad de comienzos no incesantes no puede ser causada por la pluralidad de la sustancia. La sustancia no es el inicio del movimiento como extremo *a quo*. Por eso se dice que la alternancia *ex qua-in qua* no tiene inverso. En el nivel hilemórfico la acción no es de un sujeto, sino que integra exclusivamente el movimiento. Desde el movimiento transitivo la sustancia es término y no principio –el movimiento no

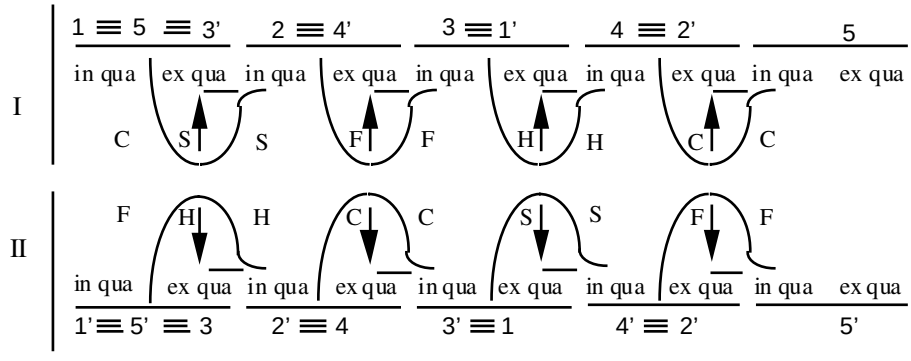
es *desde* la sustancia– precisamente porque la concausalidad del comienzo no se distribuye entre dos términos. La sustancia elemental es efecto y no causa del movimiento.

La expresión: el movimiento dura lo que tarda, indica la continuidad del movimiento. Dicha continuidad es imposible sin la diferencia entre grado formal y forma entera, diferencia que indica la causa formal en concausalidades distintas. La alternancia *in qua-ex qua* ha sido designada con la expresión "desplazamiento formal". La diferencia entre el grado formal y la forma entera exige la continuidad; en la continuidad el grado no puede ser constante; a su vez, la continuidad no puede ser incesante. La causa eficiente extrínseca no es concausa de causas formales enteras.

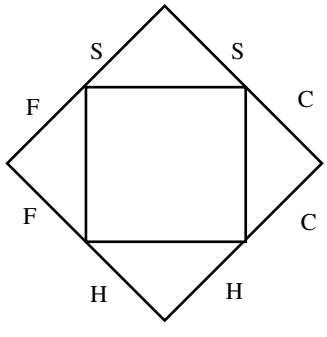
Cabe, al menos como sugerencia, extremar la diferencia entre la causa *ex qua* y la causa *in qua*. Ello se basa en la distinción entre continuidad y cese, o en que la causa *in qua* es el extremo de la causa *ex qua*, es decir, en que la activación de la posibilidad material no puede coincidir con la información. Cabe también sugerir que el espacio físico elemental es el trazado de la concausalidad eficiencia-forma en que la forma es un grado. Tal espacio no sería un vacío. De este modo conectamos el aspecto formal del movimiento transitivo con su aspecto local o traslativo. Bien entendido que en este nivel la traslación no es el traslado de una cosa. El espacio no es un cuerpo ni es *a priori* respecto de cuerpos. Nótese que extremar la diferencia citada no es anularla; por tanto, el espacio físico no es infinito –la causa *ex qua* no es infinita–.

Así pues, en el nivel de *algo* el espacio físico equivale al respecto del movimiento a la sustancia terminal. No es un espacio informe ni cualitativo de suyo. El movimiento transitivo es una traslación en la medida en que es una graduación: es la noción de traza en el móvil. Asimismo, el respecto del movimiento al término no es una relación entre sustancias. La alternancia *ex qua-in qua* indica la finitud del espacio como una tardanza, no como una distancia. Por su parte, el desplazamiento formal impide la distancia vacía entre términos: la distinción de términos no es una distancia vacía. Al carácter no vacío del desplazamiento lo llamaré *separación*. La noción de separación indica que el movimiento comienza en la causa *ex qua*, no en el término del cual la forma se dice desplazada. El movimiento no es una separación, sino una *contracción*. Con otras palabras: el espacio finito consta de movimientos finitos. La finitud de los movimientos es su contracción; el cese del movimiento es la "desespacialización".

Según esto, se puede intentar precisar la dualidad aristotélica de cualidades de una sustancia elemental. La causa material es causa *in qua* respecto de una cualidad y causa *ex qua* respecto de otra: dos cualidades enteras son incompatibles en una sustancia elemental. Por eso, los movimientos desplazan o separan. De esta manera la causa *ex qua* y la causa *in qua* se alternan, pero no respecto de una sola forma. Todo lo cual nos permite una modificación del último gráfico:

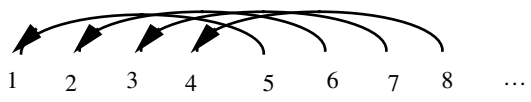



Se representan en el gráfico los desplazamientos y las contracciones, así como las equivalencias entre las sustancias de los dos ciclos y el cierre de cada ciclo. Si consideramos un solo ciclo de sustancias con sus correspondientes movimientos, el gráfico es éste:



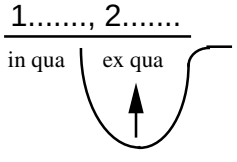
Los movimientos son los triángulos y las sustancias los vértices del cuadrado. Esta representación no es preferible a la anterior, pues es menos susceptible de explicación. Téngase en cuenta que las representaciones son un recurso auxiliar y carecen de interés propio para la teoría aristotélica de los elementos fuera de su carácter problemático.

Una sustancia no se repite hasta el final del ciclo, porque el ciclo de sustancias es *in qua-in qua* respecto de todas las causas formales; respecto de una forma, el ciclo es *ex qua-in qua*; tal ciclo no es el de las sustancias, sino el de los movimientos. La cuestión es ahora la conexión y la distinción de ambos ciclos. El criterio director de la discusión es que el respecto del movimiento a la sustancia es terminal. Por otra parte, en el gráfico el movimiento es la alternancia *ex qua-in qua* de sustancias seguidas (por ejemplo de 1 y 2). El ciclo de las sustancias parece cerrarse (equivalencia de 1 y 5); pero en rigor no es así porque todas las sustancias tienen equivalencia en el ciclo:



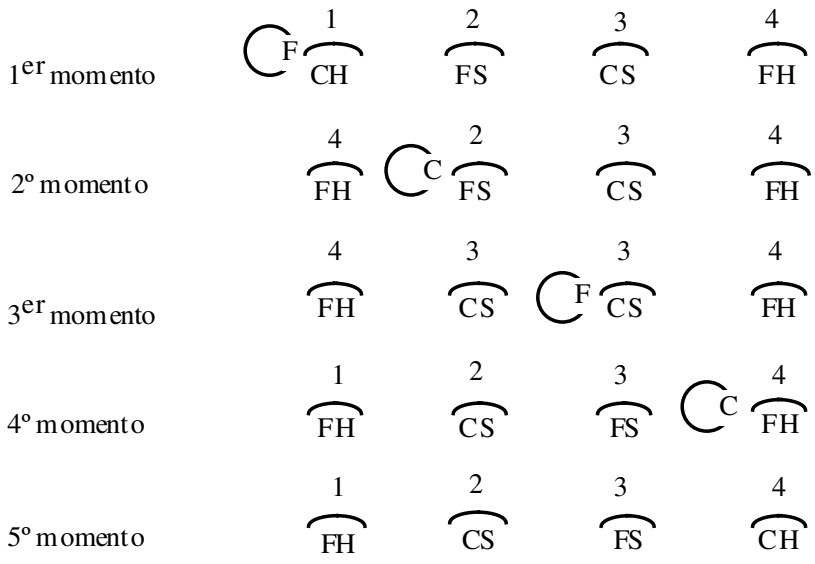

*Todas las sustancias son terminales*. Bien entendido: no entre sí, sino como término del movimiento. 1≡5 porque 5 es término del movimiento C que se representa en 4. C en 1 es terminal, o queda sin explicar (se supone). No se olvide que la noción de explicar no debe entenderse como demostración deductiva, sino como explicitación proseguida (explicitar, por ejemplo, la concausalidad triple desde la doble). Lo que explica es lo explícito. Trataremos del tema en la Lección quinta. Las representaciones gráficas no son explicitaciones. Por eso han de ser discutidas.

Si la explicación de la sustancia es el movimiento, la explicación del ciclo de sustancias será el ciclo de movimientos. Pero mientras vinculemos el movimiento a cada sustancia, el ciclo de movimientos no se considera. Es claro que la noción de "cada sustancia" debe ser discutida. En la representación, "cada sustancia" aparece así:



Lo discutible es, obviamente, la pertenencia de la causa *ex qua* a esa sustancia.

Nótese bien. Por una parte, la causa *ex qua* parece que ha de pertenecer a sustancia distinta de aquella en que la misma forma es concausal con la causa *in qua* (por ejemplo, *ex qua* de S está en 1, no en 2), porque en otro caso sólo existe una sustancia explicada (o terminal) después de un primer momento simplemente supuesto:




El quinto momento requiere una nueva explicación o es simplemente terminal. Además, la sustancia explicada es distinta en cada momento y los movimientos no son todos los posibles: sólo dos formas están en concausalidad triple. Así pues, el gráfico ofrece inconvenientes: sugiere que hay momentos sin término (pues la tardanza del movimiento no es término), o que la alternancia *in qua-ex qua* tiene lugar en el término como tal. La falacia del gráfico estriba en confundir sustancia y término. Ya he dicho que la mismidad es ajena a la sustancia. La expresión "cada término es una sustancia" es incompatible con el universal y con el ciclo. Tampoco es válida la correspondencia de "cada" movimiento con "cada" sustancia, porque afecta al ciclo de los movimientos.

Estas observaciones son suficientes para notar la rectificación que propongo. La sustancia es el ciclo de los términos; la sustancia es el ciclo; sustancia elemental es *ciclo sustancial* (*unum in multis*). Sólo así la sustancia es término –efecto– sin suponerse. Repito: no hay ciclo de sustancias, sino que la sustancia es el ciclo. Ninguna sustancia elemental es causa o efecto de otra sustancia elemental, sino que la sustancia cíclica es efecto del movimiento cíclico. Ningún movimiento del ciclo es causa o efecto de otro ciclo. El concepto no explicita un movimiento que cause otro movimiento. El movimiento cíclico –el movimiento como ciclo– consta de comienzos y ceses. Comienzos que cesan son contracciones que tardan. El ciclo sustancial consta de efectos que son sólo efectos. Ser sólo efecto equivale a ser seguido y no seguir. Es así como la noción de término no se supone.

Claro es que las explicitaciones conceptuales son muchas: se explicitan muchos universales. Pero esto no autoriza a hablar de *cada* universal, pues universal es *unum in multis* y no hay concepto de conceptos ("cada" *unum* no es uno de los muchos en que el *unum* del concepto de conceptos). Si los universales se explicitan como efectos, el universal de universales es imposible, pues queda por averiguar la causa de los movimientos transitivos (que no puede ser uno del ciclo ni "otro" ciclo).

Atendiendo a la causa formal, el ciclo sustancial es la plasmación de la forma entera en los muchos no simultáneos. Forma entera no significa mononota, sino diferencia interna. El ciclo es extrínsecamente concausal con la *unidad* del orden. Formulamos así la noción de causa final. La unidad del orden es la unidad extrínseca de los muchos universales. Por eso no cabe concepto de conceptos: las formas enteras que he llamado taleidades no son las únicas causas formales, pues también se han de explicitar sustancias naturales. La unidad de orden no es el universal máximo (no es causa formal), o sea, la unidad de todos los conceptos: esta última unidad no es un explícito conceptual, pues su conocimiento ha de ser habitual.

Atendiendo a la causa material, el ciclo sustancial consta de la pluralidad de las causas *in qua*. Formulamos así la noción de cambio sin suponerla (imposibilidad de causa material *in qua* no informada). El cambio es la simple imposibilidad de separación formal sin desplazamiento y de causas *in qua* desocupadas o vacantes. La pluralidad de las causas *in qua* no es fija, sino una constelación inestable (el intercambio),

puesto que la sustancia es el ciclo sustancial y en atención a la causa material no puede ser de otra manera.

El cambio de la causa material es el cambio *del* lugar (no de lugar, pues en este nivel el lugar no es una categoría). En el nivel de algún tal el lugar circunscribe el espacio, o sea, es el límite del espacio finito. *Tal límite no es inmóvil*. La movilidad del límite del espacio finito no es un movimiento, sino justamente la pluralidad de los ceses en tanto que dicha pluralidad *da* lugar al ciclo sustancial. El límite del espacio finito es inespacial. Lo inespacial es el cese del movimiento transitivo, es decir, de la alternancia *ex qua-in qua*. De esta manera el límite espacial es terminal, pero no inmutable. El ciclo sustancial asegura el carácter cambiante de dicho límite y excluye su asimilación a la idea de *borde*. El límite del espacio finito es, más bien, interno, y en ese sentido no inmóvil: es el cambio *del* lugar. El lugar no es previo a la sustancia elemental, sino que pertenece a su ciclo. Sin el ciclo sustancial no cabe hablar de lugar: el lugar no es único, sino, de acuerdo con el ciclo, una pluralidad cambiante. La unidad de orden no es un lugar ni lo ocupa, puesto que es extrínseca. Por su parte, el movimiento cíclico no tiene nada que ver con el lugar, salvo en el cese de su propia pluralidad. Atendiendo a la causa *in qua*, la noción de cambio *del* lugar expresa que ningún término tomado aisladamente agota la razón de término, o que se renuevan en cuanto que tales: la renovación no tiene carácter global debido a la no simultaneidad de los muchos.

Sustancia hilemórfica significa ser-separadamente. Ser separadamente no significa estar supuesto, sino "lo que queda" (el efecto que queda: en el ciclo la efectividad respecto de un –nuevo– término es descartada). Por su parte, el movimiento transitivo es continuo. Ser-continuo significa ser-gradualmente hasta el cese. El ser-gradualmente *va* a cesar de dos maneras: formal y material, pues la causa *ex qua* se corresponde con el grado formal: según lo gradual de la forma, así es la causa *ex qua*. Por eso, la posibilidad material se adscribe al movimiento (sin movimiento no cabe hablar de causa *ex qua*). Al cesar la educción, la forma queda "plasmada *in qua*", coartada, y la sustancia es el ciclo "que queda". La concausalidad de eficiencia y forma cesa.

"Lo que queda" no llena su propio vacío supuesto: sin forma no cabe hablar de causa *in qua*, pues este significado de la causa material es estrictamente concausal con la forma; pero la forma no es sólo forma entera ni la materia sólo causa *in qua*, sino que tales sentidos de la forma y

la materia son el compuesto hilemórfico. En el nivel de algún tal, ser-separadamente equivale a compuesto hilemórfico. Atendiendo a ello, el ciclo sustancial se dice terminal y el lugar cambiante. No se confunda el lugar cambiante con el cambio de lugar: esto último es imposible en el ciclo sustancial terminal.

Cabe decir que el ciclo sustancial *oscila internamente*. Lo oscilante es el *unum in multis*, la pluralidad *in qua-in qua*, que no es una serie ni una contracción. Téngase en cuenta que la pluralidad *in qua* no agota la causa material y que lo entero de la forma es lo entero de un grado continuo (sin la alusión al grado, lo entero de la forma se disiparía; sin esa alusión, en concausalidad con la forma entera, la causa material es mero no comenzar. Ser-separadamente alude a ello por ser "lo que queda". Pero esta alusión no es capacidad alguna, sino mera inestabilidad; la información no es movimiento por estar separada del movimiento).

La oscilación es característica del ciclo sustancial. El ciclo oscila según la pluralidad de que consta. La oscilación, el cambio *del* lugar, es la extrema distinción entre el efecto sin eficiencia y la necesidad final. *La necesidad física se concentra en la causa final*. El efecto terminal está privado de posibilidad formal: *la posibilidad activa física corresponde en este nivel a la causa ex qua*.

La pluralidad del compuesto hilemórfico es la com-posición con posibilidad privativa o pasiva. Se trata de una pluralidad in-quieta. La forma entera *in qua*, el término compuesto, es lo que no tiene fondo: la forma "plasmada" en la materia no tiene nada *debajo*. Lo entero-*in qua*, el ser separadamente, es lo somero. Asimismo, lo quieto-*in qua* es lo inquieto, lo que en modo alguno es un conato de perseverar, sino al contrario: la inestabilidad a la que el perseverar es ajeno, pues la separación no contiene ni necesidad ni posibilidad activa. De ninguna manera la separación de la sustancia es un criterio de suficiencia, pues el compuesto hilemórfico guarda implícitas las otras causas y su pluralidad también las guarda. Explicar dicha pluralidad es proseguir la explicitación.

Ser-separadamente, la guarda implícita de causas, la posibilidad privativa o pasiva, lo no necesario, lo que no persevera, se explica por el desplazamiento de la forma, el comienzo del movimiento o la alternancia *in qua-ex qua*. El movimiento es un nuevo ciclo tricausal. Como el movimiento no es incesante, es un efecto y, por tanto, es causado. Así se explica su carácter incoativo. La causa del movimiento transitivo es un movimiento superior, implícito en el concepto.

Resumamos los caracteres de los ciclos:

1er Ciclo sustancial ≡ ciclo terminal ≡ efecto sin efecto o sin posibilidad activa ≡ *unum in multis*. Cabe preguntar si el ciclo es infinito. Si no lo es, parece que se acepta materia informe. Pero es una simple apariencia porque, aun admitiendo que la materia sea infinita, ello no comporta la infinitud de la causa *in qua*, sino que la excluye, pues la concausalidad hilemórfica no agota la causa material. *Es admisible la noción de causa extrínseca a la materia*: es justamente la concausalidad de la materia y el fin. 2º Ciclo de los movimientos ≡ ciclo plural sin unidad ≡ ciclo concausal con la gradación formal ≡ efecto efectivo o con posibilidad activa ≡ ciclo de contracciones o de comienzos y ceses.

La fórmula "ir a cesar" significa: la graduación formal de la eficiencia es una contracción: ir cesando –por traza– en el comienzo de la pasión. La gradación formal comporta un acortamiento, no una distensión, un acercamiento del comienzo de la pasión al comienzo de la acción, o también, el no mantener fijo el comienzo de la pasión. La causa eficiente se distribuye de acuerdo con un grado: el acercamiento de comienzos es gradual; por ello el movimiento es continuo. La continuidad del movimiento es una unificación gradual del comienzo de la pasión al de la acción que llamo acercamiento entre ellos –ir a cesar–[13].

## 17. EL CUERPO VIVO

Ahora podemos volver a la sustancia viva. Cuerpo vivo significa cuerpo organizado, estabilizado (a diferencia de algún tal). Pero hay que dejar a salvo la pluralidad de la organización, así como la posibilidad de una coordinación equilibrada de una sustancia que no sea viva. Es el cuerpo mixto.

Dicha estabilización es el principio material de una sustancia cuya forma no se agota en informar, o no informa inestablemente, de modo que su concausalidad con la eficiencia no es gradual. La forma sustancial que no sólo informa se llama alma, y se distingue de la taleidad. La fusión es

13. Una forma no gradual o distributiva es una causa formal que llamaré *razón formal de efecto*. Se trata de una causa formal concausal con un movimiento que no está en el nivel de algún tal.

otro sentido de la materia, para el que puede aceptarse la designación "cuerpo organizado" (siempre que se distinga de la noción de organismo). Si aceptamos este nuevo sentido de la sustancia, podemos sentar dos grupos de conclusiones: 1.º Ninguna kínesis genera un cuerpo vivo. No todas las kínesis corrompen un cuerpo vivo. Nos acercamos a la comprensión de la sustancia viva si la entendemos como "resistencia" al concurso de acción y pasión. 2.º La fusión excluye la alternancia propia del nivel de algún tal. La sustancia viva es sujeto de accidentes[14]. También nos acercamos a la comprensión de la sustancia viva si la entendemos como unidad en y respecto del universo. En su sentido más alto, los accidentes de la sustancia viva son facultades. Entendemos las facultades, a partir de la clásica noción de principios de operaciones, como capacidades de coordinación. Las facultades son orgánicas –sólo impropiamente se llaman facultades la inteligencia y la voluntad del hombre–.

La coordinación requiere el sobrante de las formas de las facultades respecto de la información. De acuerdo con dicho sobrante se ejercen las operaciones vitales, o praxis, distintas de kínesis. De ciertas praxis dependen cierto tipo de movimiento que denominaremos *poiesis*.

Las tesis de este apartado desarrollan la consideración conjunta de las dos sentencias aristotélicas acerca de la vida iniciada en la Lección anterior.

Empecemos enunciando otra vez la tesis: la forma sustancial del viviente no se agota en informar. Dicho no agotarse puede llamarse "extravasación de algún tal". Hemos aludido ya a ello al sostener que en la sustancia viviente la diferencia interna de la forma se continúa en el movimiento. El viviente es naturaleza. Por otra parte, la sentencia: la vida es para los vivientes ser, prohíbe entender la vida, real como es, con las consolidaciones objetivas. Añadamos: 1.º La forma cuya materia concausal es *in qua* se agota en informar. 2.º Por tanto, la concausalidad aludida guarda implícitos por las siguientes razones: por un lado, porque no contiene todos los sentidos concausales de la causa material; por otro, porque se desplaza al movimiento. Dicho desplazamiento –*actio in passo*– no es lo designado con la expresión "extravasación de algún tal"; asimismo, no permite hablar de accidentes. No son lo mismo forma-*en* materia y forma-*en* kínesis, pero ésta es la única distinción de estatutos

14. En la Lección sexta revisaremos la noción de accidente.

formales explícita en el concepto. Por eso se dijo también que algún tal es precario.

Tampoco la sustancia viviente corpórea existe fuera del universo; pero de ella se puede decir, con un sentido más positivo, que es real en él, y, de acuerdo con sus accidentes, respecto de él. Desde luego, existir en el universo no deja de ser una compensación objetiva si se entiende como realidad *en sí*. Así pues, en atención a las causas, la consideración conjunta de las dos sentencias aristotélicas sobre la vida es necesaria: ambas por separado son compensaciones.

La sustancia viva no es actual, sino concausalidad mantenida en virtud de una forma que no se agota en informar. Decíamos que forma-*en* materia y forma-*en* kínesis son dos estatutos distintos, pues respecto del movimiento transitivo la materia no es causa *in qua*. Para que ambos estatutos se unifiquen, o no sean alternativamente distintos, no basta una forma agotada en informar. La sustancia viva es esa unificación, a la que denominaré fusión; por eso no es sólo algún tal. En el viviente la causa eficiente se anticipa, valga la expresión, hasta la sustancia. Esto no implica que en el viviente la sustancia sea un sujeto eficiente –o una causa eficiente sustantiva–, pues tan sólo se dice que en la sustancia viviente la eficiencia es un coprincipio. Sucede, en definitiva, que si una forma no se agota en informar, es real una concausa eficiente que asegura la continuación ordenada de la sustancia como naturaleza y modifica el significado de la causa material en la sustancia.

Entendida en términos de concausalidad, el alma es forma en concausalidad triple, o aquella causa formal sustancial cuya unión con la materia comporta la fusión de *ex qua* e *in qua*. En el nivel de las sustancias naturadas la concausalidad triple acoge la materia como causa *ex qua* únicamente. Es imposible la concausalidad de eficiencia y causa *in qua*: la información no es una activación. Por lo mismo, si la concausalidad de forma y eficiencia se anticipa hasta la sustancia, en ésta la materia no es causa *in qua*. Por eso se dice a veces que el cuerpo organizado no es materia prima. A mi modo de ver, se trata de un sentido más completo de la materia al que llamo fusión o extravasación de algún tal. La inestabilidad hilemórfica es remediada por el desplazamiento de una forma. La forma no agotada en informar no es desplazada, y así es coprincipio sustancial y natural. La concausalidad triple es inescindible si la causa eficiente está en el viviente; de aquí el peculiar sentido de la generación en el orden de la vida.

Con todo, aislar la sustancia viva guarda un implícito, porque lo que llamo *fundir* no agota la causa material, no es la unificación de todos sus sentidos. Según la irreducción de la concausalidad de materia y fin –causa material como antes temporal–, la sustancia es denominada materia segunda (prefiero llamarla potencia de causa). La distinción interna de la causa formal como concausa del fin, es en el viviente las formas de las funciones vegetativas o de las facultades. Consecuentemente, es imposible una sola función o una sola facultad. Las operaciones, o praxis, de las facultades orgánicas, son la concausalidad según la cual el fin es poseído de algún modo al organizar la forma de la vida, es decir, de las sustancias que reducen la diferencia entre la causa *ex qua* e *in qua*, y cuya concausalidad es triple, no doble[15]. Según las operaciones, la vida está en el movimiento (la llamada vida en acto segundo, o de la materia segunda).

8ª *tesis*: no existe un único viviente orgánico. El hilozoísmo es imposible; el universo físico no es un viviente. Demostración: el carácter tricausal de la sustancia en el caso de los vivientes corpóreos, cuya compensación objetiva guarda implícita la causa final. Tal detención es remediada por los accidentes (necesidad de la consideración conjunta de las dos sentencias aristotélicas). La generación de los vivientes es una función práxica. Además, respecto de sus operaciones el viviente no puede ser un mero singular, pues como sujeto (o potencialidad de todas ellas) tiene carácter sustancial universal potencial.

Objeciones a la demostración de la octava tesis: la tesis enuncia negativamente un hecho, no una necesidad. Un viviente separado no parece que sea una compensación: una sentencia aristotélica firme sienta lo contrario, y así ha sido comentada. Además, como en otras tesis, con ésta se incurre en una neutralización, a saber: un proceso al infinito en la generación, o imposibilidad del primer viviente orgánico (el huevo y la gallina).

Respuesta: la sentencia aristotélica ha sido comentada en el sentido de que la vida no puede reducirse a objeto. La guarda de implícitos aquí aducida es de orden causal. Es imposible que un viviente orgánico exista por sí mismo, pues su sustancia no agota los sentidos causales; por tanto,

15. La oscilación, o cambio *del* lugar, o ciclo sustancial, o pluralidad *in qua-in qua*, se debe a que las formas coartadas por la materia (compuestos hilemórficos) no son, según los muchos *in qua*, una diferencia interna continuada, por lo que su concausalidad con el fin es extrínseca. Pero también dicha concausalidad es imposible sin el ciclo: en rigor, la sustancia hilemórfica es el ciclo sustancial considerado como efecto.

es imposible un único viviente orgánico. El viviente, aunque de otro modo que algún tal, no existe fuera del universo. En lo que respecta al problema del primer viviente orgánico conviene decir: 1.º La generación no puede ser la causa total de la sustancia viva. Dicho de otro modo: la "generación" de la sustancia no es la "generación" de todo el viviente, porque el viviente no es sólo sustancia sino también naturaleza y su generación sustancial no puede separarse de su naturaleza. Un viviente corpóreo aislado no puede ser la causa de su naturaleza. La naturaleza incluye a la sustancia en el fin; la sustancia tricausal separada no se incluye: no cabe autogeneración. La noción de especie viva señala la relación de la sustancia a la naturaleza, es decir, la ordenación por el fin. Sin tal ordenación no puede hablarse de especie[16]. 2.º La generación es una praxis, pero una praxis única es imposible, y una praxis no explica las otras. Por eso, si se considera sólo la generación, se entiende la sustancia viviente como individuo respecto de una operación única; de aquí el proceso al infinito. 3.º En tanto que el viviente existe en el universo, el proceso al infinito es imposible: la vida orgánica ha comenzado en el universo. Pero esto no obliga a admitir un primer viviente orgánico único, o un momento en que existiera un sólo viviente en el universo. Por un lado, porque kínesis no es generación de vivos (diferencia entre kínesis y praxis). Por otro lado, porque esta generación es una reproducción por separación y, en consecuencia, requiere el crecimiento, otra praxis, sin la cual no cabe hablar de organismo. En suma, el problema del comienzo de la vida es insoluble mientras se piensen las sustancias vivientes como una serie de individuos relacionados tan sólo por la generación. Entendidas de esta manera, las sustancias vivientes no existen como naturalezas. La pluralidad de operaciones y de facultades comporta una ordenación teleológica de la diferencia interna de la sustancia, que no puede ser, por lo mismo, un simple singular (aunque tampoco sea un ciclo terminal). La idea de biopoiesis es inadmisible, porque la poiesis deriva de la praxis. Aunque la vida orgánica se explique desde el universo, esta explicación es final: energotélica, no energohilética. Ello comporta que la extrema oposición de la causa final a la causa material todavía se guarda implícita en la vida orgánica. Nos ocuparemos de la cuestión en las tesis siguientes.

16. La noción de especie es correlativa con la de naturaleza, no con la de sustancia. En el nivel de las ideas generales la especie sería el género determinado por la diferencia específica. Así se construyen los árboles lógicos. Un cuerpo vivo no es una determinación segunda, esto es, simplemente puesta; la ordenación por el fin es de otra índole. Sin ella la noción de naturaleza no se puede entender. Sin naturaleza la sustancia viva es potencialmente universal.

Otra posible objeción dice así: la coprincipialidad sustancial de la eficiencia parece incompatible con la exclusión de que la información sea una acción. Esta objeción olvida que la causa material en el viviente no es sólo causa *in qua*, y tampoco causa *ex qua*, pues es concausal más "a fondo" en la línea de su agotamiento. La interpretación de la nutrición como función práxica, que se propuso en la Lección anterior, arroja alguna luz sobre la cuestión. En el nivel sustancial, la respuesta se cifra en la propuesta noción de *fusión*, que también ha de aclararse. Se comprueba de nuevo la importancia de no entender de modo unívoco o genérico la materia.

9ª *tesis*: la pluralidad de los vivientes no es un viviente. No se excluye con esto la distinción entre organismos uni y pluricelulares. Demostración: el viviente existe en el universo. La distinción entre los citados tipos de organismos ha de referirse al crecimiento. El viviente es sólo potencialmente universal: su concausalidad con el fin no permite hablar de forma entera como determinación. Véase la nota 14.

Objeción a la demostración de la novena tesis: parece necesario distinguir la pluralidad de algún tal y la pluralidad de vivientes. La primera es conceptual (*unum in multis*). La consideración distributiva de los muchos los enfoca como términos, es decir, desde kínesis. La vida en el movimiento constituye una unidad más estrecha que el universal. Los vivientes no deben entenderse como términos, pues las funciones práxicas no son kínesis.

Respuesta: la pluralidad de los vivientes es necesaria tan sólo en tanto que no existe un único viviente orgánico. Ello no impide, sino que comporta, una dependencia entre los vivientes según su pluralidad. Dicha dependencia tiene, desde luego, cierto carácter final y por lo tanto unitario, y puede llamarse, al menos, ecosistema, o algo así, pero no es estable. En los vivientes orgánicos las praxis se prestan a una interpretación unitaria de la pluralidad; por lo pronto, la nutrición y la reproducción. También para el aprendizaje es importante la pluralidad de los vivientes, pero, tomado en sí mismo, el aprendizaje no es una praxis. En cualquier caso, ni siquiera en el orden de la alimentación la pluralidad de los vivientes es autónoma respecto del universo. Por otra parte, la pluralidad de los vivientes apela a la noción de especie, en íntima conexión con la de naturaleza. La especie no existe separada de los vivientes, e impide también entenderlos como multitud aislada o mero conjunto numérico, pues la especie viva no es una idea general. Tampoco es un concepto. Lo más

unitario del viviente es el crecimiento y sin él no cabe hablar de especie viva.

10ª *tesis*: la pluralidad de los vivientes no es coactual. La especie viva no es meramente estable. Tampoco lo es el ecosistema. Demostración: la irreducción del prius temporal. Los organismos son mortales. Nota: esta demostración parece reponer una de las objeciones a la séptima tesis. Si los organismos se definen por su carácter mortal, la generación pasa a primer plano.

Respuesta: la importancia de la generación se debe a la finitud del crecimiento del viviente orgánico. Por eso, la pluralidad de los vivientes comporta la distinción de organismos uni y pluricelulares, y de este modo excluye que todos los vivientes sean uno. *Simpliciter*, el crecimiento es praxis más perfecta que la generación; un viviente corpóreo es mortal en cuanto que su crecimiento es finito (el crecimiento orgánico es finito). En los organismos la reproducción sigue al crecimiento. Pero como de suyo el crecimiento es superior a la generación, ésta última solamente puede seguirlo como reproducción por generación o separación. Comparada con el crecimiento, la generación es cierta "desespecialización": la pluralidad intraespecífica no agota la especie viva, por lo cual tampoco la especie es una idea general ni el conjunto numérico de los vivientes, sino que se *reconstituye* en ellos según su capacidad de crecimiento (universal potencial; paralelamente, no siempre se reconstituye). Según esto, la especie viva no es un concepto, sino la sustancia *natural*, o sea, el esquema de las categorías. La "desespecialización" no es la unidad del crecimiento, sino más bien la de *unum in multis* (en los vivientes el *unum* es potencial respecto de la unidad del crecimiento, que no es *unum in multis* sino el hacer suyos los muchos el uno: esa diversidad en el uno es la diferencia interna de una causa formal).

Ya se ha dicho que no es lo mismo cuerpo orgánico que organismo; este último ha de entenderse desde el crecimiento. El no agotar el *prius* temporal se corresponde con la finitud del crecimiento. Por eso la vida comienza en el universo[17].

17. La concausalidad forma-eficiencia no entraña en el viviente la alternancia, sino la fusión de *ex qua* e *in qua*, de manera que el alma es concausal con la materia de acuerdo con la concausalidad forma-eficiencia, y por eso se dice que no se agota en informar y que la sustancia natural es una concausalidad triple. Dicha concausalidad no suspende la concausalidad eficiencia-fin, sino que la refuerza, pero no agota el antes temporal. Como se ha indicado, la concausalidad doble fin-forma permite describir la causa formal como diferencia interna.

La concausalidad forma-eficiencia intensifica la ordenación de la diferencia interna, e impide el desplazamiento del alma: separada de la materia, el alma desaparece del universo, deja de ser ordenada y se extingue, porque no es sólo forma, sino concausalidad eficiencia-forma. La transmigración de las almas (el alma como viajero cósmico) es inadmisible; la corrupción del viviente es diferente de cualquier otra y se llama *muerte* (la transmigración no es praxis y confunde al viviente con el desplazamiento de la taleidad). En efecto, si la forma no se agota en informar, no puede ser concausal con la eficiencia sólo en el movimiento, sino que ha de serlo en la sustancia. De acuerdo con su concausalidad con el fin, en el nivel hilemórfico la causa eficiente no pertenece al compuesto. En la concausalidad sustancial forma-eficiencia intrínseca no es posible una concausalidad doble con el fin (de la forma por una parte, y de la eficiencia por otra), sino que es preciso introducir el par órexis-praxis. Así lo dice Aristóteles en forma lapidaria: el alma es órexis y praxis. No se desea lo externo, o un término, sino su posesión práxica (por ejemplo, no el alimento, sino la nutrición). Distinguimos el deseo de kínesis y praxis. Sin praxis es imposible el deseo, y a la vez la praxis sustituye a kínesis. Entre kínesis está el reposo y entre praxis el deseo. La praxis a la que sigue el deseo es la más perfecta (aunque finita). La praxis *ad quem* es la menos perfecta. Por consiguiente, el deseo indica las praxis en cuanto que ordenadas, pues ya se dijo que el fin de la naturaleza viva corpórea no coincide con la posesión práxica (tiene que ser, por tanto, una ordenación de las praxis sin simultaneidad o que no reduce la oposición fin-materia).

Las praxis son plurales y no coactuales; la pluralidad de praxis y funciones orgánicas es necesariamente jerárquica, lo que comporta menor o mayor retraso. Según dicha jerarquía se vislumbra la distinción fin-materia como no agotada. El prius temporal señala su carácter concausal como un retraso. El intervalo entre praxis y retraso de praxis es el deseo.

En la vida orgánica el deseo va siempre de la praxis superior a la inferior. La alternancia de la causa *ex qua* y la *in qua* desaparece de la vida, y es sustituida por el par deseo-praxis, que es también una alternancia. Si las praxis fueran coactuales, el deseo sería imposible. La ausencia de coactualidad requiere la ordenación de la pluralidad funcional de la vida orgánica.

En este sentido, se dice que el deseo se toma de la materia. No sería acertado confundir esto con una tendencia a la muerte; más bien, la tendencia presupone el carácter mortal de la vida orgánica, es decir, la

finitud de la praxis superior que ha de recurrir a la inferior, la cual se retrasa. Si este retraso es definitivo, el desear degenera en fastidio e inhibición. No es correcto extender estas consideraciones a la tendencia espiritual del hombre. La interpretación oréctica de la voluntad requiere, como hemos señalado, matizaciones y complemento. Ahora bien, en tanto que la oposición fin-materia se guarda implícita, la consideración del deseo puede dar lugar a la *fascinación*.

11ª *tesis*: algún tal no se opone (tampoco kínesis) a la sustancia viva excluyéndola o dejándola fuera. No es capaz de ello; no es *algún qué*. Demostración: la sustancia viva se describe como concausalidad triple, y algún tal, en cambio, como concausalidad doble. La potencia en la kínesis es material (causa *ex qua*); la potencia de la sustancia viva es formal. La explicitación conceptual guarda implícita la potencia formal, es decir, la naturaleza, cuya explicitación es judicativa. La pluralidad de conceptos no es un concepto. Por tanto, cada concepto (*unum in multis*) deja fuera a otro concepto, no a la sustancia viva, la cual no se explicita desde cada concepto, sino que es el explícito de la manifestación habitual del implícito conceptual. Estudiaremos dicho implícito en la Lección siguiente.

Algún tal pertenece al universo (quinta tesis), pero también puede pertenecer a la sustancia viva, de acuerdo con las funciones vegetativas, siempre y cuando la sustancia viva no sea exterior al universo, lo cual ha quedado sentado para los vivientes orgánicos en otra tesis. Consideraciones semejantes son pertinentes respecto de kínesis.

Entendemos la causa material de la sustancia viva como unificación de causa *in qua* y *ex qua*. La vida en el nivel vegetativo domina la kínesis. De esta manera causa *ex qua* y causa *in qua* se funden. Al dominar la kínesis en el nivel sustancial, se abre el ámbito de la potencia formal y con él la distinción de kínesis y praxis.

Ahora debe aclararse el significado de fundir. La palabra no se emplea en el sentido de una aleación, sino que alude a un avanzar en el agotamiento de la causa material; algo así como un levantar, como una prevalencia de la concausalidad forma-eficiencia en la concausalidad triple que se aproxima o preanuncia el agotamiento de la materia por el fin. Si acudimos a una metáfora, la forma que se limita a informar está como el sello en la cera o la estatua en el mármol; en cambio, la forma que no se limita a informar, no está, sino que más bien en ella está la materia como

el metal en el crisol, constituyendo la realidad de éste[18]. El alma no puede decirse educida *de*, ni plasmada *en* la materia, sino que más bien se "potencializa" ella aprovechándola, casi agotándola. A la materia no basta informarla para agotarla, y educir la forma de ella tampoco la agota. La concausalidad forma-eficiencia *extrae* de la causa material. Por decirlo así, la forma no es educida sino que educe ella y lo educido es la materia de acuerdo con la "potencialización" de la forma intrínsecamente concausal con la eficiencia. En estas condiciones la diferencia interna es concausal con el fin de modo intrínseco (en otro caso la causa final es extrínseca). Fundir es una mayor penetración que informar, y una extracción mayor que educir. La intensidad del alma no desplaza la forma de algún tal, ni es excluida por ella, sino que la anula en la sustancia y la utiliza en la operación al profundizar más que ella en la causa material. La vida está adentrada en la materia, de manera que entenderla emergida de ella como forma es enfocar el asunto al revés. Este enfoque no tiene en cuenta que la causa final se opone a la causa material y que ésta es imprescindible físicamente. Los niveles de la realidad física son menores o mayores aproximaciones de la materia al fin a cargo de los otros sentidos causales.

Es una equivocación pensar la materia como un elemento supuesto o como indeterminación dada. Es éste un planteamiento especulativo, generalizador, improcedente. Basta recordar el estultísimo error que comete David de Dinant al confundirla con Dios, o algunas obsesiones de Giordano Bruno, para notar el desenfoque. La causa material, como antes que no comienza, es, aislada, un abismo de impotencia (sin espontaneidad), inagotable en el modo de la determinación, un equívoco incomparecer, un enigmático sustraerse –tal como acierta a enfocar Heidegger la noción de tierra (*Erde*)–. La causa material puede inducir a la fascinación, a la espera de lo que nunca llega a ser. Pero, en rigor, es un sentido causal necesariamente concausal. Pone a prueba los sentidos causales restantes. La plasmación formal la hace jugar como causa *in qua* sin agotarla; vale decir que el hilemorfismo es somero, no toca fondo: la profundidad permanece implícita en la designación *in qua*. La eficiencia educe, hace jugar a la materia como causa *ex qua* sin agotarla; vale decir que la eficiencia no la trae entera: la materia resta, se sustrae a la educción, no es sólo causa *ex qua*[19].

18. En la Lección anterior se utilizó la metáfora de la gasolina y el cilindro.

19. En el universo no existe causa trascendental, sino concausalidad.

Si la forma se agota en informar, la materia no se agota en ser informada. Si la eficiencia termina con el cese de la *passio*, la materia no es terminada. Por eso es imposible una sóla kínesis y la forma es diferencia interna respecto del fin. En la concausalidad con dicha diferencia, la eficiencia es distribuida. Esto puede enfocarse también así: forma y eficiencia se acercan más que el fin a la materia. Pero no por ello el fin es desalejado de la materia. Forma y eficiencia están en la materia, pero el fin no. En cambio, según una concausalidad triple fundente y que extraiga, la materia sale en el deseo, es vinculada a la potencia formal respecto del fin, o esperanza de acto. La materia no saturada en concausalidad doble por la forma es pura potencia pasiva, y de su activación insaturante no resulta un deseo (la kínesis no es deseo). La materia tampoco es saturada por la eficiencia, y en este sentido no es agotada y no señala dirección hacia alguna parte, sino retraso por su diferencia con el fin. La materia no acaba donde lo finito, lo cual no quiere decir que se extienda más allá (la materia no es el espacio ni el tiempo), sino que la causa final se opone a ella. Tampoco la materia es un proceso al infinito, pues no es proceso alguno. A su vez, el deseo de praxis tampoco la agota, pues las praxis han de ser ordenadas.

Así pues, hay que imprimir un giro copernicano a la atención, volver la espalda a la fascinación. Algún tal y kínesis no excluyen la vida. Pues si la vida entra en escena, llega más al fondo en su concausalidad con la materia. El poder de la vida orgánica se mide, ante todo, en términos de concausalidad con la materia. Al incidir en ella la saca a la luz, inventa la dinámica del deseo. En el abismo fundir es levantar, casi agotar. O también, la vida se ahínca en la materia casi agotándola, de modo que la prevalencia del alma en la concausalidad triple es elevante: el alma llega, sin colmar el abismo, a levantar la materia al incorporarla. Tal vez otra comparación ilustre este punto difícil de expresar. En poiesis el *homo faber* llega a construir una obra. La vida llega a fundir: es su profundidad. Pero esto no es una obra construida, sino como digo, su hondura propia al ahondar en la materia. Por ello la materia está sacada al anhelo en la vida según el levantar de ésta. Ahondar "en" la materia es sacarla, traerla, fundirla. Ahora bien, fundir no tiene lugar respecto de otro, pues en la sustancia ha de excluirse la acción, y la materia no es lo otro en la vida orgánica –lo otro es el fin–.

Lo que la acción poiética no logra, lo logra la vida en su respecto a la materia. Este respecto es sustancial. Sustancia, no ser en otro, no significa

cosa en sí: al revés, puede ser somera, o tan profunda que eleve su propio fondo. La noción de cosa en sí está pensada al margen de la concausalidad.

La expresión "ahondar en la materia" no connota ser sumergido, anegarse en ella. Esto es un residuo de fascinación, que se debe a que la vida no agota la materia. Fundir invierte la idea de que la materia está debajo. Esta última idea proviene de una metáfora de la causa *in qua* (la forma está en la materia como el sello en la cera). A medida que la materia se agota se despeja su pretendido subyacer[20]. Sin duda, la eternidad de la materia ha de ser descartada; con todo, la interpretación negativa o nihilista de la materia es falsa. La causa material es un favor divino; en el hilemorfismo desmiente la apariencia, en el movimiento el ocasionalismo y en la vida la transmigración. El favor es dispensado a la pluralidad en concurrencia con otros sentidos causales, que son concausales según la *acepción* del favor. En el giro con que la atención se libra de la fascinación, vemos los otros sentidos causales como aceptaciones del favor, que les es otorgado sin otra limitación que la finitud del favorecido. El favorecido es capaz de ser concausal con el favor, que sin él no sería nada. La causa material es creada concausalmente. En la vida la concausalidad bascula: la materia está fundida en la vida. Por su parte, a la materia dispuesta del cuerpo mixto la llamaré *laboratorio*.

12ª *tesis*: existe un universo; el universo no es *in qua*, ni *ex qua*, ni un laboratorio, ni una fusión. Demostración: la causa final. La causa material no pertenece a Dios como suya –Dios es espíritu–; como favor, no puede menos de agotarse, no encuentra óbice. En suma, la tesis: existe un universo, es equivalente a esta otra: la causa material se agota. Dicho agotamiento no tiene lugar en lo que he denominado fusión.

Objeciones a la duodécima tesis: si la causa material es creada, Dios siempre puede crear más. Además, si la causa material es infinita, el universo sería un existente infinito. Además, es evidente que el hombre –en este planteamiento– debe ser considerado como realidad radical. Si dicha radicalidad fuera un sustancia, habría de entenderse como concausalidad cuádruple, so pena de negar la inmortalidad del alma humana; de aquí se seguiría que el hombre es el universo como sustancia o que su fin no lo trasciende. De este modo parecen justificarse los temores de los

20. Fundir es superar o incorporar sacando a luz, lo que excluye el sumergirse anegándose. Sin embargo, como el sacar a luz ocurre por incorporación o concausalidad triple, no equivale a *nacer la luz*. Ello comporta también que el nacimiento de la vida en el universo se guarda implícito sin la explicitación de la luz.

teólogos tardomedievales frente al naturalismo griego, pues si el hombre se agota en su respecto al universo, la fe no es sólo superflua, sino imposible. Paralelamente, la tesis duodécima parece la consagración del naturalismo, cuya raíz pagana es clara, y ante el cual el pensamiento cristiano es, por lo menos, reticente. Además, según la misma tesis, el universo es un ser necesario, pues el agotamiento de la materia trasciende la contingencia, etc. Además, la cosmología actual sugiere la imposibilidad de formular la tesis duodécima. En efecto, un universo es lo que los físicos llaman caso único; pero la consideración científica del caso único es nula.

Respuesta: 1.º El agotamiento de la causa material no es un límite para el poder creador, pues la causa material no es el único favor divino. Ya hemos dicho que la causa material es concreada. Todos los sentidos causales son concreados. Dios no crea únicamente favores. La fe es un don divino completamente distinto de la causa material y su beneficiario no es el universo. 2.º La consideración sustancial de la radicalidad humana no es suficiente. El hombre como radicalidad es persona, no sustancia. En su integridad el hombre no procede del universo ni se relaciona sólo con él. Desarrollaré esta observación en otra publicación. 3.º La tesis duodécima no es naturalista: ya se ha aludido a la acepción impropia del término naturaleza. Naturaleza significa principio de operaciones; el universo no es un principio de operaciones, sino concausalidad cuádruple. Por otra parte, el naturalismo no es propiamente pagano, sino más bien renacentista (o estoico): un aristotelismo ya reducido (el paganismo de Aristóteles es de otra índole). El naturalismo del Renacimiento es una forma de fascinación a la que conduce la confusión del universo con un laboratorio, esto es, una mezcla de vitalismo y mecanicismo primitivo. La física de Aristóteles debe distinguirse de dicho fantástico engendro. Aristóteles no es un tecnólogo ni en cosmología ni en antropología. 4.º El problema del caso único, y las correlativas vacilaciones en teoría unificada de campos, no es necesariamente un callejón sin salida. Baste aquí con esta observación, a la que volveremos en la Lección siguiente. El finalismo ofrece perspectivas interesantes para la física actual. 5.º Por otra parte, la duodécima tesis es claramente tomista y señala hasta qué punto el reto griego es aceptado por Tomás de Aquino. Prescindir de ella es suprimir la base de la tercera y quinta vías para la demostración de la existencia de Dios, o desconectar una de otra. 6.º El agotamiento de la causa material y, consecuentemente, de la concausalidad, no es la clausura de la investigación acerca de principios; todo lo contrario: abre el tema de los

principios trascendentales. Tiene, además, una clara ventaja metódica, pues si no se agota la teoría de la concausalidad (causas predicamentales), no es fácil evitar que alguno de dichos sentidos causales se introduzca en el ámbito trascendental, con la consiguiente confusión. En particular, la aceptación tomista del reto griego se continúa, con intención superadora, en la llamada distinción real de esencia y ser. La necesidad del universo ha de subordinarse a la citada distinción. La tesis: existe un universo, no afirma la identidad del universo con el acto de ser (el conocimiento del acto de ser no es judicativo).

Por lo que se ve, la duodécima tesis nos conduce más allá de la vida orgánica, pero sin aludir en directo a la existencia humana, pues el hombre no es el universo, aunque de algún modo pertenece a él por ser corpóreo. Por tanto, la consideración de dicha tesis no es innecesaria en la línea de investigación emprendida. Asimismo, no desemboca abruptamente en la metafísica (lo que evita una metafísica prematura). Además, su enunciación se justifica porque permite precisar un poco más la concausalidad de la materia.

¿Cuál es el estricto significado de la expresión "agotamiento de la materia"? Hemos dicho que la sustancia viva es un progreso hacia el agotamiento de la materia si se compara con algún tal y con kínesis; sin embargo, la vida orgánica no llega hasta el fondo de la causa material, si bien su valor fundente comporta un basculamiento respecto de las nociones de *ex qua* e *in qua*. La fascinación del fondo es superada de esta manera, pero en su lugar aparece la del abismo (por ejemplo, en Heráclito, cuya cosmología depende claramente de su intuición de la vida). Con otras palabras, la imagen de un mundo sustentado por un soporte a su vez soportado, en proceso al infinito, se desvanece al explicitar la sustancia viva. Ahora bien, dicha comparecencia temática puede parecer inexplicable justamente por absorber en sí el fondo: si el fondo está en la vida, la vida no es fundada, o lo que se llama sustancia (la sustancia más perfecta es la sustancia orgánica) es una detención, no una ultimidad. Sin duda, el reponer ahora las dificultades del problema de la sustentación (o del *ex quo*: o problema del huevo y la gallina) sería una incoherencia superficial[21], pero al disiparse tales dificultades precipita otra dificultad más aguda: más allá de la vida no hay fondo en el universo y, sin embargo,

21. El problema que llamamos en la nota anterior el *nacer la vida* en el universo no es un problema de sustentación, puesto que la sustancia viva da razón explícitamente del fondo. También se ha señalado que la compensación objetiva del abismo es la noción de enigma.

dicho más allá no desaparece, sino que entonces la causa material se vislumbra como ausencia de fondo, como *Abgrund*. Desde luego, el abismo no es un proceso al infinito, sino pura y llanamente la imposibilidad de fondo. El intento de precisar (de cualquier modo que sea) una función del abismo es quimérico, o sea, una nueva fascinación. El abismo significa, sin más, que la sustancia viva no ha agotado la causa material. De acuerdo con lo que se ha indicado, en tanto que agotada, la causa material es favor divino no dispensado a la concausalidad doble ni a la triple.

Hegel y Heidegger, por citar a dos grandes pensadores modernos, han advertido la cuestión. Hegel la neutraliza con su noción de ser puro –pura indeterminación–: exención de supuestos, primera inmediación, elemento del pensamiento, comienzo respecto del proceso dialéctico en su logicidad misma. Esta neutralización es claramente insuficiente por especulativa –Hegel no es un buen lector de *La Física* de Aristóteles–. Heidegger anda a vueltas con ella. Intenta resolverla de diversas maneras huyendo de su primera formación especulativa, y acaba aceptando su enigmaticidad. Por su parte, el materialismo acepta la materia como realidad básica, lo que da lugar a curiosos cambalaches entre la causa eficiente y la causa material, a la idea de Gran Arquitecto (impropia determinación de Dios), a la interpretación de la sustancia o del universo como *causa sui*, etc.

Un favor divino no dispensado, o que nada aprovecha, es un claro contrasentido. Es preciso, en consecuencia, referir la causa material a la causa final. Sin esta referencia la explicitación de la concausalidad queda incompleta. Es manifiesto, sin embargo, que la concausalidad no es un ajuste exacto o sin fisuras: si la causa final agota la causa material, las otras dos causas no la agotan. Esto sugiere la conexión del universo con algo distinto de lo abarcado por él. No toda la perfección efectiva de que el universo es susceptible es realizable desde o dentro del universo. Si la causa eficiente o la formal no agotan la materia, el universo guarda un residuo de potencialidad a la espera de un actor distinto de dichas causas. Este actor es el hombre.

Así pues, la tesis duodécima es crucial. La existencia del universo comporta el agotamiento de la causa material. Pero el significado de dicho agotamiento dista de ser una cuestión baladí. Ciertamente, es posible un drástico voto de pobreza intelectual, dejarse de profundidades, mofarse de la filosofía como suscitadora de extraños asuntos, movedizos, irresueltos e incluso insanos, y predicar la atenencia a los hechos. Si esto fuera posible de un modo global, si los asuntos irresueltos no volvieran a infiltrarse

ladinamente como irresueltos, si no gravitaran también sobre la afectividad, el hombre tendría bastante con los hechos; pero de la actitud empirista vuelve a fluir una esperanza vana.

Una de las objeciones señalaba la posibilidad de crear más materia. Este planteamiento cuantitativo debe desecharse, pues la cantidad es una categoría. En su línea no se decide el problema. El universo sigue siendo uno con mayor o menor cantidad. La oscilación entre lo infinitamente grande o pequeño es irrelevante aquí, lo mismo que los cambios de cantidad en orden a la cualidad. Al menos hemos averiguado que en cada concausalidad el sentido de la causa material cambia, de acuerdo con su ajuste con la otra causa. Tal cambio es perturbador para un especulativo o para un partidario de la univocidad de las nociones.

El agotamiento de la materia ha de buscarse en su alusión a la causa final. En la concausalidad fin-materia, fin significa, como se ha dicho, la causa más opuesta, y materia significa *prius* temporal (no *ex qua*, *in qua*, ni ambas fundidas, ni el *signatum* de la cantidad, etc.). *Prius* temporal equivale a antes según el tiempo, y ello es indudablemente un sentido causal, y además agotado sin fascinación, si se entiende bien. El abismo, la imposibilidad de ser levantado, se resuelve en el *prius* temporal, aunque no en relación a la sustancia viva, sino a la causa final. Sin embargo, como la vida orgánica no es exterior al universo, este sentido causal de la materia es pertinente respecto de ella (y también respecto de algún tal y de kínesis). Asimismo, la pertenencia al universo deja de confundirse con una noción espacial. El universo no abarca como un espacio, sino como una diferencia máxima entre concausas. De ninguna manera el espacio y el tiempo son *a priori* respecto del universo (noción de espacio y tiempo absolutos de estirpe newtoniana).

La diferencia fin-antes no es "un tiempo". Tampoco hay un tiempo sustentante en el cual esta diferencia se deslice –como en un carril o como un caudal–, ni al revés: un tiempo que transcurra mientras la diferencia es inmóvil, o ajena a la noción de movilidad. Por lo pronto, el antes temporal no llega al fin[22], no cubre la diferencia ni la disminuye; ha de entenderse como sustraído de tales ideas, como distinto del comienzo de un tiempo y como incapaz de consumación según un haber pasado. El antes no pasa a ser ni siquiera pasado; en orden al fin no hay una pluralidad de antes que conlleve un cambio o una sustitución de un antes por otro, o una

22. Con esta observación se desecha la noción de espontaneidad, que es especulativa y ajena a la concausalidad.

acumulación (la causa final no ordena la materia separada de las otras causas). Estudiaremos este extremo en la Lección siguiente. El antes no es el desencadenador del tiempo, sino el retraso, y de este modo un rasgo del cual el tiempo no se libera, ni tampoco las concausalidades "internas" al universo[23]. Por ello, la concausalidad fin-materia no es un abarcante en acto; no ocurre un ir al encuentro uno de otro, ni tampoco la posición de cada uno como determinaciones separadas: el universo no es una sustancia, y con sólo fin y materia no basta para hablar de sustancia. También en orden a la causa final la materia es un favor: permite la diferencia, el destacarse del fin sin provenir *de –ex qua–* ni estar *en –in qua–*, sino agotando la materia *–prius* temporal– y distinguiéndose tanto de la eficiencia como de la forma. Estos otros sentidos causales no son la causa más opuesta a la materia y, a la vez, no se confunden con la causa material, y, porque no la agotan, se distinguen de la causa final. Por ello es posible el efecto, es decir, la analítica de la concausalidad.

La causa material causa retrasando: aquí está su influjo propio, o su no agotarse. El retraso es inherente al tiempo. La causa final, como la más opuesta al retraso, anula la fascinación. El retraso sugiere el no llegar nunca, simple incapacidad. De este modo se muestra lo que fascina, y su pertinencia, no desvelada, respecto de las otras causas. En la vida, la fascinación, la causa material inagotada, es el abismo, según se ha indicado. En lo que respecta a la causa formal, lo inagotado de la causa material es la imposibilidad de la coactualidad entre formas físicas. En concausalidad con el fin, la causa formal se entiende como diferencia interna y plural: la causa formal no es única. Tal diferencia no es actual, ni su pluralidad una coactualidad, por cuanto que en ellas la causa material no es agotada. Ahora bien, las operaciones del viviente son ciertas coactualidades: se ve y se posee *ya* lo visto. Dicha posesión es teleológica. Pero el viviente no ejerce una sola operación, sino varias. La ordenación de las operaciones es una jerarquía no coactual o que comporta retraso. Según la jerarquía de sus operaciones, el viviente orgánico existe en el universo y respecto de él[24]. El viviente humano es capaz de afrontar la

23. La causa final se dice opuesta a la causa material porque no es afectada por el retraso. Los otros sentidos causales no se oponen a la materia.

24. Esta es la ordenación de la vida orgánica, su concausalidad con la causa final.

Una breve indicación sobre la expresión *nacimiento de la vida en el universo*. Este nacimiento es la incorporación de la luz. La luz es el efecto formal de la causa final (la razón formal de efecto) considerada respecto de la vida. Considerada respecto de la sustancia elemental y de kínesis, la razón formal de efecto es el movimiento circular, que no se incorpora a ellos. El movimiento circular es luz en cuanto que incorporado; y al revés, en cuanto que no incorporada, la luz es

tarea de restituir las formas objetivamente conocidas a su condición de causas formales.

Como se ha dicho, la metafísica prematura confunde las causas con los primeros principios. Para eliminar esa confusión indicaré a continuación la distinción de las causas con el fundamento. La explicitación del fundamento no es judicativa.

## 18. INDICACIÓN SOBRE EL FUNDAMENTO

La alternancia *ex qua-in qua* indica una oposición atenuada. Más aguda es la oposición fin materia. La cuestión es si tales oposiciones llegan al extremo de constituir una contradicción. Tal vez parezca extraño plantear este problema: en efecto, se dirá, una oposición atenuada (la activación de la posibilidad material en la causa *ex qua*) no puede ser contradictoria, pues para explicitarla es preciso abandonar la simultaneidad y la mismidad, sin las cuales la oposición contradictoria entre objetos no ha lugar. Algo similar cabe decir del fin. Sin embargo, éste no es el único modo de entender el principio de contradicción.

Para precisar el *status quaestionis* diré que la concausalidad predicamental es la analítica del principio de no contradicción. El principio de no contradicción tiene valor real, y no objetivo (como la formulación aristotélica del principio de contradicción), entendido como el ser –*esse*– del universo. La analítica de este primer principio es justamente causal: un

movimiento circular. No ser incorporado significa interrupción (no cese). La luz es la razón formal de efecto no interrumpida sino incorporada.

La noción de razón formal de efecto se justifica si se tiene en cuenta que tanto la concausalidad doble como la triple son efectos; en cambio, la concausalidad cuádruple no es efecto (sino esencia realmente distinta del acto de ser). Sin embargo, la oposición de la causa final a la causa material comporta que la concausalidad cuádruple no es posible sin las concausalidades triple y doble, que no se oponen a la materia como el fin (tampoco la causa final se opone a la causa formal ni a la eficiente). La concausalidad cuádruple requiere el concurso de la causa formal y de la causa eficiente, no sólo porque sin cuatro sentidos causales no podría hablarse de dicha concausalidad, sino por la oposición del fin a la materia. Por ello también, no existe sólo la concausalidad cuádruple, sino la triple y la doble. Y como son ellas, y no la causa final, las que vencen la oposición del fin a la materia, se precisa un respecto de la causa final a tales concausalidades, al que llamo razón formal de efecto. Si la causa material es, concausalmente, causa *in qua* o causa *ex qua*, la razón formal de efecto se interrumpe. Si la causa material es, concausalmente, causa fundida o levantada, la razón formal de efecto se incorpora.

primer principio se analiza según causas. A su vez, las causas lo son *ad invicem*, precisamente por analizar un primer principio. La concausalidad cuádruple es el universo. El universo es la esencia –*essentia*– realmente distinta del ser –*esse*– no contradictorio. Es este análisis el que sin ser contradictorio (sino realmente distinto) admite oposiciones.

El principio de no contradicción es susceptible de análisis si se admiten las siguientes equivalencias: principio de no contradicción ≡ acto de ser creado ≡ existencia ≡ persistencia ≡ después ≡ comienzo que ni cesa ni es seguido. Nótese que, en términos de ser, lo contradictorio es cesar (cesar es dejar de ser; si el ser es acto, cesar es el no acto) y ser seguido (ser seguido, en términos de ser, es ser seguido por el no ser, es decir, equivale a cesar). Ser sin ser seguido ni cesar se llama *persistir*. Persistir equivale a la pura noción de *después* (después: incesante, no seguido, persistente, no sujeto al desgaste del transcurso del tiempo: acto).

El análisis del principio de no contradicción es distinto de él: *distinctio realis essentiae et esse*. Según esta distinción, la esencia es la distinción y concurso de las causas. Las causas analizan un primer principio; un primer principio sólo es analizable en causas que no se causan unas a otras, sino que son causas *ad invicem*, concausas. La distinción entre las causas depende del principio primordial del que son análisis; la distinción analítica de las causas guarda implícito el fundamento. El primer principio analizable es el principio de no contradicción[25]. El principio de identidad no es susceptible de análisis. Como *actus essendi* el principio de identidad no es el ser (creado) del universo.

Sistemáticamente, la distinción analítica de las causas se formula como sigue:

1) Causa material ≡ causa incesante ≡ antes ≡ lo distinto del comienzo ≡ el incesante no comenzar ≡ causa a la que se opone el fin. Nótese: el antes no se opone al después sino que otra causa se opone a él. No se opone al después, *porque es incesante*: es la incesante incapacidad de seguir y comenzar, por lo que no equivale al persistir. Pero justamente por ello su opuesto es el fin, no el persistir (del que es análisis).

2) Causa final ≡ causa como orden ≡ causa perfecta ≡ causa no seguida ≡ lo no seguido sin ser comienzo. Nótese: el fin no se opone al después porque no es seguido y no equivale al después porque no es

25. Los distintos sentidos causales se supondrían si no se explicita el acto de ser, pues, aunque concausales, no derivan unos de otros porque todos son sentidos causales.

comienzo, y se opone al antes no como después, puesto que el antes es incesante. No cabe decir que el fin comience respecto del antes, ni al revés.

3) Causa eficiente ≡ causa cuya causa es el fin ≡ causa conjuntiva o sintáctica ≡ movimiento físico ≡ comienzo que sigue, pero es seguido y cesa, o interrupto o incesante pero seguido ≡ causa extrínseca o intrínseca. Veamos la extrínseca.

El conjuntar es el comenzar (no se opone al acto de ser); pero analíticamente el comenzar continúa, y la continuidad no persiste, sino que se contrae. La causa conjuntiva es el carácter causal de la conjunción: la conjunción como causa. La conjunción causal es un comienzo, precisamente porque la oposición causal causa final-causa material no es un comienzo (ni la materia ni el orden lo son). La distinción entre el antes, el orden y la conjunción impide que la conjunción haga cesar el antes o no sea presidida por el orden. Además, la conjunción causal no es extrínseca u opuesta a la causa material (media en la oposición). La conjunción como causa es obviamente efectiva: sólo es causa conjuntando; pero conjunta transitando, puesto que no puede cancelar el carácter incesante del antes. Si el antes es analítico respecto de la persistencia, no lo es respecto de la causa eficiente. Si el antes es incesante, la conjunción es continua.

Al describir el orden como causa de la conjunción causal, ha de tenerse en cuenta que el orden no es seguido. Por eso se llama también causa perfecta. La causa final, por no ser seguida, asegura la efectividad de la conjunción causal, es decir, que su cesar no sea una simple anulación y que su continuar no sea indefinido. Pero ha de evitarse confundir el fin con el resultado, pues el resultado no es causa alguna y ni siquiera efecto. La causa final impide que el efecto sea un resultado: por eso se llama causa de la causa eficiente. Con otras palabras, la noción de resultado es una versión equivocada de la necesidad. La necesidad causal –predicamental– es el fin, es decir, el no ser seguido.

Respecto de la eficiencia que cesa o sigue, el no ser seguido es causa por cuanto señala que el efecto no se supone. La necesidad como causa es la culminación del análisis del principio de no contradicción: *no poder no* ser efectivo, *no poder no* dejar rastro al cesar, significa que la efectuación no corre a cargo del no ser seguido –la causa final es distinta de la eficiente–; tampoco depende de ella que los efectos sean *tales* –causa formal–; pero el no postergar el efecto es el *perficere* con que el no ser seguido orla a la eficiencia. La fórmula: "los efectos son los que son y no

otros o ninguno más en cada caso" expresa el carácter de lo no seguido como no postergación. Lo no seguido no cancela el comienzo causal, pero sí que tal comienzo haya de prolongarse de modo que el efecto no ocurra nunca. La necesidad causal no es una necesidad absoluta, ni la máxima perfección, sino lo improrrogable. Si el conocer posee el fin en pretérito perfecto, para el movimiento transitivo el término es, al menos extrínsecamente, la necesidad de no prorrogarse. La causa no seguida se opone al antes incesante –el incesante no comenzar–, y en esa oposición la causa final agota el antes temporal. No agota la eficiencia, sino que causa su indefectibilidad. No causa su propio carácter causal, sino su concausalidad. El comienzo físico sería indefinido sin el orden (como no ser seguido). Si la causa eficiente como concausa se prorrogara, también se prorrogaría en cuanto comienzo, es decir, nunca ocurriría un comenzar (tal prórroga es lo incesante de la causa material a que se opone el fin. En concausalidad con la eficiencia es el retraso).

Causalmente, el no ser seguido se opone a lo incesante porque, causalmente, lo incesante es el antes –el incesante no comenzar–. El no ser seguido no "hace cesar" el carácter incesante de la materia, por cuanto lo incesante no es, causalmente, un comenzar. Por su parte, el comienzo no se opone al fin, porque no es incesante y el fin no comienza. Si la concausalidad es la analítica de la no contradicción, causalmente el no ser seguido se opone a lo incesante, a condición de que ninguno de los dos sea, causalmente, el comienzo. Asimismo, lo incesante se agota, causalmente, en la oposición del no ser seguido: no lo excede, pero ninguno de los dos agota la analítica de la no contradicción. Tampoco el comenzar físico agota la analítica causal. Tal comenzar no equivale al principio de no contradición; por eso se dice que o cesa o se interrumpe y es seguido (distinción analítica respecto de la causa material y de la causa final).

En las Lecciones siguientes analizaré la eficiencia no extrínseca.

4) Causa formal ≡ causa uniplural ≡ la distribución de la eficiencia ≡ la diferencia interna al fin ≡ la determinación de la material potencial en cuanto ordenable ≡ la compatibilidad causal. Nótese: la forma no es causa por ser *una* sola forma, sino en cuanto que es concausa: por ejemplo, *unum in multis* (la forma es una misma en cuanto inteligible en acto, lo cual no es físico).

La expresión *forma dat esse* ha de entenderse de acuerdo con las equivalencias antes sentadas, las cuales indican la *devolución* de la forma al orden causal. La forma como causa es la compatibilidad causal,

distributiva, internamente diferencial y determinante u ordenable. La causa formal no es única: el ser no es dado por una forma única, sino de acuerdo con la distribución, la diferencia, la determinación y la ordenación.

La pluralidad causal es analítica respecto del acto de ser no contradictorio. Tal acto de ser se llama persistencia, esto es, comienzo incesante y no seguido. Analíticamente, las causas correspondientes son: lo incesante sin ser comienzo (es el *antes*. El comienzo incesante y no seguido es el *después*); lo no seguido sin ser comienzo (es el fin, lo improrrogable; se opone al incesante no comenzar. El antes no es comienzo, pero es incesante, por lo que se distingue analíticamente del después; la causa que se le opone es lo no seguido sin ser comienzo, por lo que también se distingue analíticamente del después); la conjunción incoativa que cesa o es seguida es la eficiencia. El comienzo que cesa o es seguido se distingue analíticamente del después, pero de otro modo que el antes y que el no ser seguido. No cabe decir que el antes temporal sea un comienzo. No cabe decir que el comienzo que cesa o es seguido sea después del antes; hay que decir que ni el comienzo ni el cese agotan el antes, sino que tal agotamiento corresponde al fin, el cual respecto del comienzo significa improrrogabilidad.

Las nociones analíticas de oposición, improrrogabilidad y conjunción se han logrado a partir del significado trascendental del principio de no contradicción: la oposición atendiendo a lo incesante, la improrrogabilidad atendiendo al no ser seguido, y la conjunción incoativa atendiendo al comienzo. La noción de causa formal es la analítica en cuanto que tal, es decir, el modo de la donación del ser de acuerdo con una distinción interna. Tal donación, por tanto, no es unívoca. La analítica en cuanto que tal es una causa, porque el análisis del principio de no contradicción no puede ser una dispersión o una fragmentación. De aquí que a la analítica en cuanto que tal corresponda un valor causal en tanto que no es autorrespectiva sino internamente diferente y concausal. El carácter causal de la analítica no debe entenderse como una unificación o reunión, sino como compatibilidad. Más aún: la compatibilidad causal de las causas ha de ser ella también compatible con las causas, es decir, no debe forzarlas ni obligarlas a una modificación de su propia índole, la cual deriva analíticamente del primer principio y no de la causa formal. Por la misma razón, la causa formal no es unificante. Aportar la compatibilidad es ser

compatible: en vez de forzar las otras causas, adaptarse a ellas. Por eso, la causa formal no puede ser rígida, única o unívoca[26].

El adaptarse a las otras causas excluye que la analítica en cuanto que tal sea el análisis de sí misma, es decir, la consideración holístico-autorreferencial de la causa formal, tal como la formula, por ejemplo, el estructuralismo. Una estructura puede ser una forma, pero no una causa; puede ser unitaria, pero no causalmente. La compatibilidad causal es causa unida a las otras causas. Ello implica, por lo pronto, que la causa formal no está separada de las otras causas: no cabe materia, eficiencia o fin sin forma. Físicamente la causa formal es concausal al unirse. Ahora bien, al estar unida a las otras causas no las sustituye, lo cual significa, señaladamente, que no deja en suspenso las concausalidades: en otro caso, dar el ser sería el ser mismo y no su análisis, y la *distinctio realis essentia et esse* no podría sostenerse (el principio de no contradicción no se confunde con el de identidad; el principio de identidad no es analizable según causas; el principio de no contradicción es creado y no se dona a sí mismo).

Unida a la causa material –en concausalidad doble– la causa formal es una determinación entera, por cuanto que la causa material no es determinación alguna –sino el antes temporal–. Lo entero de la determinación significa que se trata de una determinación no determinable, es decir, la ausencia de toda posibilidad formal. De este modo, lo entero de la determinación es compatible con la oposición fin-materia, se adapta a ella. Asimismo, se adapta a la improsiguibilidad de la causa final, pues, en efecto, una determinación entera es improseguible, y para el comenzar eficiente significa término. Por otra parte, una determinación no determinable puede ser universal, por lo cual como determinación es una pluralidad, como término es inmediatamente una diferencia, y respecto de la eficiencia el cese de una distribución. El carácter analítico de la causa formal es manifiesto en todas las concausalidades dobles cuando se trata de una determinación entera. En la concausalidad triple es distributivamente gradual (en el viviente ordenable es su diferencia interna).

26. La analítica causal en cuanto que tal es la diferencia interna de la causa formal. Es imposible que la forma sea causa sin diferencia interna; es imposible que la diferencia interna no sea concausal. Por eso se guarda implícita en el objeto abstracto, que es dado como *lo mismo*, mientras que la causa formal se adapta, no es rígida.

La distinción real *essentia-esse* se pierde de vista si la forma real se entiende como simplemente unitaria o lógicamente estructurada. Estimo que sin estas precisiones acerca de las causas predicamentales, la citada distinción es una pieza suelta en la filosofía tomista.

De acuerdo con las anteriores observaciones, queda ratificada la coherencia o compatibilidad analítico-causal en el nivel de la sustancia elemental y del movimiento transitivo. No es éste el único nivel analítico-causal, es decir, el único significado de la causa formal. Su carácter peculiar es la ausencia de determinabilidad formal. Si se tiene en cuenta la inestabilidad hilemórfica, el significado físico, o causal, de los universales puede ser abordado en este nivel. Ahora bien, en niveles superiores también es preciso admitir causas formales.

La ordenación de la diferencia interna del vivo es estrictamente morfotélica, porque la posibilidad formal es activa por la improseguibilidad del fin. Según esto, la concausalidad práxica de la forma con el fin es primaria: si esta concausalidad existe, la concausalidad de la forma con la eficiencia no remite a la materia *ex qua*, y si la forma sustancial es potencial, su activación es su ordenación. A su vez, la concausalidad de la forma potencial con la causa eficiente no es un movimiento transitivo, es decir, la alternancia *ex qua-in qua*, ya que la posibilidad formal no es la posibilidad material. Con todo, la concausalidad de la forma con la eficiencia sigue siendo una distribución y la concausalidad con el fin una diferencia interna. Y como la ordenación es interna a la causa formal, la diferencia es una diferenciación (noción de vida orgánica). Por su parte, la distribución de la eficiencia ocurre de acuerdo con la diferenciación, o con la analítica de la posibilidad formal. La posibilidad formal es una diferencia de notas, pero no plasmada ni gradual, pues su diferenciación es concausal con su ordenación.

En todos los niveles la causa formal es la analítica causal en cuanto que tal. Ello comporta que se adapta a la concausalidad (para conocer la adaptación se requieren el hábito conceptual y el judicativo). Si las causas eficiente y final no son extrínsecas, la causa formal no se une a ellas menos que a la materia, aunque de distinta manera. En el nivel de la vida orgánica, la adaptación es la activación formal por diferenciación (concausalidad con el fin) y por distribución (concausalidad con la eficiencia), lo que permite sacar a luz la causa material. Pero la concausalidad con el fin y con la eficiencia no se confunden. La diferenciación es la explicitación que sigue a la manifestación habitual de la analogía conceptual; la distribución de la eficiencia es la explicitación de la analogía. En la vida orgánica, el carácter explícito de la analogía significa lo siguiente: como la posibilidad formal no es una idea general, su ordenación diferencial ocurre según unidades que siguen siendo analizables. Tales unidades son, por lo mismo, niveles de inhesión o recepción, de acuerdo con los cuales la causa

formal es concausa de la eficiente *en cada nivel*. Paralelamente, la posibilidad formal no es ordenada de igual modo *en todos los niveles*. Sin embargo, como la causa eficiente es distribuida por la causa formal, no ocurre una unidad analítica absolutamente mínima (una mononota).

El significado físico de la analogía es, por lo pronto, la imposibilidad del mínimo analítico absoluto. Si no existe potencia formal, el análisis de la diferencia interna del universal físico es menor, y el movimiento es concausal con un grado continuo, o sólo entero en el término. En la vida el movimiento distribuye las unidades formales de un grado: es análisis proseguido de la potencia de la forma. *El análisis de una posibilidad formal permite su reduplicación entera*. Dicha reduplicación no es conceptual, sino categorial. Su explicitación corresponde al juicio. El análisis creciente es la diferenciación de la reduplicación. En suma, por adaptación, el análisis causal puede ser más o menos "fino" o diferencial, y de acuerdo con ello se detiene. Así pues, es formalmente posible proseguir más o menos el análisis de un universal físico, por lo cual el universal físico es o equívoco o potencial en cuanto que ordenado. Si el análisis es reduplicable, no es concausal con la causa *in qua* y el universal es potencial, no un concepto. Con otras palabras, un universal físico potencial es directamente ordenable por la causa final, y sus "notas" son más abundantes (aunque nunca la causa formal es una mononota). La determinación de un ciclo sustancial elemental es menos ordenada que las formas de un viviente.

El estudio sistemático de las causas como análisis del principio de no contradicción es suficiente para continuar la explicitación conceptual. En el concepto, según hemos dicho, la posibilidad es material, pues las causas formales son determinaciones enteras y las sustancias términos hilemórficos. El agotamiento de la activación de la posibilidad material no es el agotamiento de la oposición de la causa final, pero comporta que el agotamiento de la activación es la privación[27].

La alternancia *ex qua-in qua* es una distinción débil o que no agota la causa material. Agotada, la causa material es el antes temporal al que se opone el fin. En tal oposición la causa material no cesa. La alternancia *ex qua-in qua* es una distinción que cesa. En atención a ello llamo a dicha alternancia material o temporal. Es material por ser tributaria de la causa material (a la que se opone el fin: precisamente porque no la agota, se debe

27. En cambio, la potencia formal no comporta privación. Por eso, se habla de repetición, o de distinción entre lo ordenable y lo ordenado.

a ella). A su vez, el comienzo que cesa difiere del comienzo incesante, es decir, del después. Como ya hemos indicado, el antes temporal no es un comienzo (pues es incesante en cuanto antes). Por decirlo así, un tiempo con antes nunca es sin antes: no se libra de él. Un comienzo en ese tiempo comporta un cese. El comienzo que cesa es la alternancia temporal.

Lo incesante puede entenderse como antes o *después*. El después incesante es el comienzo persistente, es decir, el primer principio analizable (el fundamento o principio de no contradicción). El *antes* incesante no es en modo alguno un comienzo (en especial, no es en modo alguno el comienzo del tiempo). El antes temporal es, por decirlo así, inherente al tiempo, pero no su comienzo: no cabe "hacer pie" en el antes para lanzarlo o lanzarse "hacia delante", pues el antes no es supuesto alguno. Por ser incesante, el antes *no sale de sí*, sino que retrasa. El retraso es inherente al tiempo: el antes es incesante como antes. Pero el antes temporal no es lo incesante del tiempo, como si el tiempo fuera eterno o la eternidad fuera material. A ello se opone la causa final. El comienzo creado es el ser no contradictorio. El ser no puede ser rebasado –noción de persistencia–, sino que es susceptible de análisis. En su análisis, el no ser rebasado o seguido se llama causa final. La causa final no es el *después*, sino el valor analítico de su carácter de no ser seguido. Por lo mismo, tampoco es el comienzo (del tiempo), sino, más bien, lo improseguible. La causa final prohíbe desembocar en el ser, es decir, que el comienzo incesante sea posterior, es decir, que *después* sea *después de antes*. La causa final tan sólo es el final del tiempo en cuanto su "hasta donde", es decir, no hasta el comienzo persistente, sino hasta el extremo del análisis. Dicho extremo es, por tanto, opuesto al antes.

Extremar el análisis del principio (explicitación completa de las causas) es el carácter causal de lo improseguible (concausal con la diferencia interna formal que es, a su vez, distributiva de la eficiencia). La causa que da el ser es concausal con lo improseguible (el ser es dado hasta lo improseguible: en otro caso no sería dado). La causa final es el orden[28].

Lo improseguible, el fin, indica la distinción real de la esencia con el comienzo incesante, es decir, con el *después*: fin no significa comienzo. Lo improseguible, el no llegar hasta el comienzo del ser creado, prohíbe

28. La unidad del orden no es homogénea, por cuanto que la diferencia interna tampoco lo es. Esto significa que el análisis se extrema según una *elongación* –potencial– o según una propagación. La interrupción de la elongación es la causa de la oposición temporal que corresponde a la posibilidad material.

que el comienzo sea el antes (como antes habría sido alcanzado y rebasado, lo que es contradictorio). El acto de ser significa incoación incesante y no rebasada, es decir, no seguida; por tanto, significa *después*. El análisis del acto de ser es realmente distinto, es decir, una distinción de sentidos causales. La esencia realmente distinta del ser es el universo físico, esto es, las cuatro causas en concausalidad cuádruple: el universo físico es la analítica causal completa del comienzo que ni cesa ni es seguido. Completar el análisis causal es explicitar la causa final. Si la causa final se explicita, la causa material se agota. Tal agotamiento es una oposición. La oposición con el antes temporal incesante comporta la improsecución del análisis causal. Sin duda, la causa final no rebasa el antes temporal, pero se opone a él en tanto que el antes rehúye el rebasamiento, y no es susceptible de análisis. No ser susceptible de análisis significa ratificar que el análisis causal es realmente distinto del ser. Por eso se dice que el antes temporal es incesante. Al rehusar incesantemente el ser analizado, el antes temporal es un retraso: el retraso del tiempo. Por ser analítico respecto del comienzo incesante, el antes temporal no se opone a él, pero la improsecución del análisis causal se opone al antes.

El comienzo incesante –persistencia– trasciende el retraso temporal, no es afectado por él; por eso se llama *después*. Por su parte, las causas que no colman el retraso son *favorecidas* por él. Ahora bien, el retraso es propio de la causa material, no de la causa eficiente: no la retrasa sino en tanto que en concausalidad con ella significa tardar. Pero tardar es intrínseco a la eficiencia: es el tiempo concedido. El retraso permite tardar. La causa eficiente es, concausalmente, el comienzo predicamental, realmente distinto del comienzo como primer principio, y por ser análisis suyo no se confunde con la noción de espontaneidad ni surge de la nada.

La tardanza de la causa eficiente no es su posterioridad, sino, por lo pronto, lo que he llamado continuidad o traza en el comienzo. Insisto: si el antes temporal no fuera concausal, no cabría hablar de retraso temporal; a su vez, sin retraso temporal no cabe hablar de tardanza.

Según esto, la tardanza es un criterio de concausalidad de acuerdo con un más o menos. La tardanza es graduada por la causa formal, que de este modo distribuye la eficiencia. La causa final no se opone al retraso ni a la tardanza, sino que no los prorroga. La causa final no es seguida y por ello

agota la causa material –el antes al que se opone–, pues su concausalidad con ella no es una unión[29].

La causa formal se une en bicausalidad a la causa material "sin más tardar"; pero la determinación del antes temporal no es capaz de seguir (noción de inestabilidad); la plasmación de la forma en la materia es favorecida por la anterioridad temporal, la cual, por así decirlo, "no se hace esperar". Por la misma razón, insisto, la concausalidad hilemórfica es inestable y no agota la causa material. Si tardar equivale a comenzar el movimiento, la inestabilidad de la sustancia hilemórfica es obvia; por eso, la sustancia elemental no ofrece resistencia al desplazamiento. Sin embargo, la causa del desplazamiento no es la materia *in qua* ni la forma, pues el antes temporal, decimos, permite no tardar (no desplaza la forma, no es causa eficiente). No es cuestión de más o menos formas; cualquiera que sea la pluralidad de determinaciones en el nivel de algún tal, para todas ellas la causa material es causa *in qua*; considerada como causa *in qua*, no cabe materia sin forma, pero la causa material no se agota como causa *in qua*. Lo que llamo "sin más tardar", para el movimiento transitivo comporta su cese.

El cese es el agotamiento de la causa *ex qua*. El comienzo es concausal, es decir, el comienzo de una tardanza a la que por cesar llamamos distinción temporal. Considerada en general, la distinción temporal sería contradictoria. Nótese: la noción de comienzo no es contradictoria; tampoco lo es la de cese; sí lo es, en cambio, un comienzo cesante aislado del universo. Ahora bien, considerar en general el movimiento transitivo equivale a suponer la causa *ex qua* y la causa *in qua* como determinaciones particulares, lo que equivale a suponer agotada la causa material en dichas nociones, o también a entender el comienzo y su cese como definitivos e ignorar la explicitación conceptual. En lo que respecta al cese, lo definitivo se excluye porque es distinto de la causa final y por la pluralidad de las determinaciones formales, ninguna de las cuales, ni todas" ellas, agota la causa material. Lo mismo ha de decirse de la causa *ex qua*, concausal con el comienzo. Así pues, los sentidos causales *ex qua* e *in qua* se integran en el universo, no se salen de él, no se suponen, porque no superan la oposición de la causa final con el antes (no la

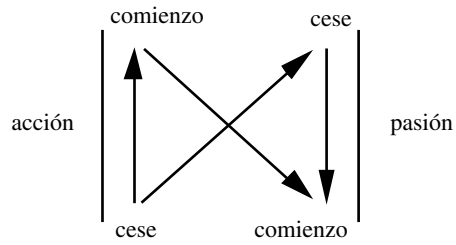
29. Como la causa final causa la causa eficiente extrínseca en tanto que concausal, cabe decir que causa la tardanza; pero esa concausalidad no es inmediata, sino que requiere lo que he llamado razón formal de efecto, o posibilidad formal, de la que se ocupa la Lección siguiente.

agotan). De aquí se sigue la imposibilidad de la bicausalidad hilérgica aislada.

La pertenencia de la causa *ex qua* al universo comporta que la causa eficiente es una pluralidad cuya distribución es formal. He aquí la razón de que la alternancia *ex qua-in qua* carezca de inverso: la unidad de la forma con la eficiencia no se confunde con la unidad de la forma con la causa *in qua*; los comienzos duran porque tardan y los reposos no; los movimientos transitivos son continuos y sus ceses no son partes suyas; comparado con el cese, el movimiento es incesante, pero esta comparación es extrínseca; es mejor decir que el movimiento no se compone de ceses.

Así pues, el comenzar no cesa *antes* de cesar. Cesar no es posterior al comenzar, como si el comenzar se consumara *antes* del cesar: dicha consumación impediría decir que el comienzo dura y el reposo no. Si el comienzo no se consuma de esta manera, la continuidad del movimiento es una *contracción* (no comienza y sigue, sino que comienza en cuanto que sigue). El comienzo comienza "separándose de"; aquello de que se separa el movimiento es un término, no el comienzo (el movimiento transitivo carece de pasado; la alternancia *ex qua-in qua* no tiene inverso). Por ello, si bien el comienzo de la acción es distinto del comienzo de la pasión, la acción está en la pasión[30].

30. Si el movimiento no se separa de un término, ni éste es hilemórfico, ni el movimiento se une a la pasión, ni cabe hablar de causa *in qua* y *ex qua* (desaparece tal alternancia). En tanto que la sustancia tricausal principia el movimiento vital (noción de naturaleza) se cumple el fin. Por ser tricausal, dicho cumplimiento no es completo, pues la causa final es siempre, causa de la causa eficiente (que es concausal con la materia sin oposición). De aquí que tenga sentido decir que la vida orgánica nace en el universo. Dicho nacimiento no es exactamente un comienzo y no corre por entero a cargo de la naturaleza, la cual, de acuerdo con lo dicho, no es autorrespectiva. De aquí que no sea procedente plantear el problema del huevo y la gallina. La vida orgánica se describe como el comienzo incesante pero seguido, es decir, como *el incesante recomenzar*. La causa final se ha descrito como el incesante no ser seguido que no comienza (la vida no agota el antes temporal; la causa final sí lo agota). El cumplimiento estriba en lo incesante. La oposición temporal se excluye porque, propiamente, la vida no comienza sino que recomienza (paralelamente, es imposible un único viviente orgánico). El nacimiento de la vida en el universo no es un comienzo, sino justamente el nacer *del* recomenzar. El acto de ser como primer principio creado se ha descrito como el comenzar incesante y no seguido, lo cual es superior tanto al recomenzar como al incesante no ser seguido que no comienza. Tal superioridad sienta la distinción analítica entre la vida y la causa final de un modo extremo, y como la analítica en cuanto que tal es la causa formal, ha de concluirse que la causa formal vital es la más ordenable, es decir, aquella cuya diferencia interna es mayor, o aquella cuyas diferencias internas son también diferencias internas, lo cual, a su vez, permite la concausalidad con el recomenzar, la distinción de sustancia y naturaleza, la pluralidad de vivientes orgánicos y la noción de potencia formal. A su vez, la noción de razón formal de efecto (que se requiere para que la oposición de la causa final a la causa material no impida la concausalidad cuádruple) respecto de la vida es luz.




Ni la acción ni la pasión son completas distributivamente. El movimiento se separa de un término de esta manera.

Es imposible que la forma sea un efecto de la eficiencia. En el cese del movimiento la forma es concausal con la causa *in qua*; cabe decir que está plasmada en ella: es la noción de información. No cabe decir que la forma esté plasmada en la eficiencia, sino que la eficiencia la saca de la causa *ex qua*, por cuanto que la forma es su graduación continua, no su efecto. Por eso, la pasión no sigue si la acción no va a cesar (el movimiento no posee el término). Ello comporta que el movimiento transitivo no deja "atrás" el comienzo (ni en la acción ni en la pasión). Por su parte, la causa *in qua* no debe llamarse comienzo, pues el cese del movimiento es el cese del comienzo. El comenzar cesa porque se distingue del *después*, y se integra en el universo sin agotar el antes temporal incesante.

Respecto del antes temporal, ser seguido significa seguir si seguir significa comenzar. El seguir como comienzo concausal se contrae. La contracción del seguir incoativo comporta el cese, porque la causa *ex qua* no agota el antes temporal incesante. El retraso permite tanto la contracción como la tardanza del comienzo en cuanto que concausal. El comienzo no tarda respecto del antes, como si *entre* ambos hubiera un lapso de tiempo, sino que la tardanza es interna al comienzo: es su continuidad; pero el comienzo no dura de acuerdo con un *mientras* que pasa: el tiempo no es un *a priori* vacío, pues el antes temporal es lo incesante que retrasa: una causa distinta del tardar, el cual es también causal.

El comienzo que tarda ha de discernirse del antes incesante; pero ambos son compatibles: el comienzo no agota el antes; el antes se distingue del comienzo en cuanto que no sale de sí, en cuanto que no da lugar a posterioridad alguna. Es imposible partir del antes, hacer pie en él

para seguir; el comienzo no es concausal con la causa material agotándola, sino con la posibilidad material activándola.

El comienzo no incesante es concausal con la distribución formal de la eficiencia. La posibilidad material no ha sido siempre activada, puesto que es concausal con un comienzo no incesante. La posibilidad material es concausal con un comienzo en cuanto discernible del antes incesante concausal con el fin, y en cuanto que el comienzo no puede ser incesante si la eficiencia es plural y la forma su distribución. La distribución de la eficiencia no es una posibilidad suya, sino su concausalidad con la forma.

# LECCIÓN CUARTA

En las Lecciones anteriores hemos estudiado los movimientos físicos continuos, cuyo efecto no es un movimiento, y las operaciones de los vivientes corpóreos. En la presente Lección se intenta precisar la noción de movimiento físico cuyo efecto son justamente los movimientos continuos. Dicho movimiento es, según Aristóteles, el movimiento circular. La exposición que se intenta es, de nuevo, una exégesis heurística del planteamiento aristotélico, la cual obedece al propósito de profundizar en la concausalidad del fin, de la forma y de la eficiencia.

Correlativamente, la tesis en teoría del conocimiento es que el movimiento circular es una tricausalidad dependiente de la causa final, manifiesta en el hábito conceptual. Sin el movimiento circular, los explícitos conceptuales no se integrarían en la unidad de orden, es decir, no pertenecerían al universo. La mostración de la solidaridad o congruencia de ambas dimensiones, la metódica y la temática, es, por la complejidad del asunto, paulatina.

## 19. CONCIENCIA Y FÍSICA: EL MOVIMIENTO CIRCULAR

Conviene recordar que la circunferencia se objetiva de varias maneras o en varios niveles, el último de los cuales señala su conmensuración con la conciencia: como un sensible común; como una figura en el espacio; como una construcción temporal (utilizando el compás); como una forma

abstracta[1]. En cada nivel la circunferencia se corresponde con una prioridad: con un sensible propio, con el espacio o el tiempo imaginados y con la presencia mental. En la operación llamada conciencia la circunferencia es objetivada excluyendo la prioridad del espacio y la del tiempo (prioridad del tiempo fluyente: esta prioridad imaginaria no es físicamente real).

Ahora buscamos abandonar la prioridad de la conciencia. Ello conduce a considerar la circunferencia física en concausalidad con el sentido físico de la prioridad temporal, el antes temporal o causa material, y como la forma de un movimiento físico. Según dicha forma, dice Aristóteles, un movimiento es causa de otro. Sin embargo, se ha de evitar una doble conclusión propia de Aristóteles: admitir que el movimiento formalmente circular está, como causa eficiente física, en la región astral (lo que hoy nadie aceptaría, y no pertenece a la explicitación racional), y fundar la forma circular en una conciencia cósmica (lo que es paganismo craso); dicha fundamentación priva de sentido a las causas físicas y a su conocimiento (extrapola la unicidad de la conciencia, lleva consigo una representación del universo, y extiende la influencia de los astros a la vida).

Para desechar esa doble conclusión, debemos insistir en la heterogeneidad de los movimientos. El movimiento vital o no es físico, o se distingue de los otros movimientos físicos; por su parte, la circunferencia ha de entenderse como heterogénea respecto de otras formas, y como es incorrecto considerar los movimientos físicos en términos generales y homogéneos, no es absurdo admitir la prioridad física de la circunferencia como forma de un movimiento, siempre, claro está, que formulemos con precisión su heterogeneidad, y sin admitir un sujeto supuesto. En la exégesis que aquí se propone, el movimiento circular se estudia como tal, sin atribuírselo a los astros: excluyendo cualquier suposición.

Propongo que, por ser exclusivamente forma de un movimiento, la circunferencia física no es una forma entera (no es la forma de una sustancia, ni un accidente, sino la forma de causar un movimiento a otro, cuya forma concausal es, asimismo, otra). Dicha forma es una posibilidad que depende de la causa final. Propongo llamarla *posibilidad formal* o *formalidad de efecto*. El movimiento circular es la causa eficiente cuya forma concausal es la *razón formal de efecto*. De esta manera, la

1. Cfr. tomo segundo de este Curso, pp. 225-265.

circunferencia se incorpora a la física sin olvidar las causas y sin fundarla en la conciencia.

En suma, como prioridad formal, la circunferencia física es una prioridad no entera, que no desplaza a otras formas (es sólo forma de movimiento, no de una sustancia), y que depende de la causa final, por lo que no es un objeto (sino causa física). Insisto, la circunferencia física no es una forma entera. El movimiento continuo concurre con una forma gradual o no entera, pero entera en el término. Por su parte, la circunferencia sólo es la forma de un movimiento físico. Por ello, aunque el movimiento circular es inferior a la operación inmanente e incluso a las praxis vitales, y no se asimila a la noción de facultad, una forma es sólo la de un movimiento físico si éste es causa de otro movimiento, es decir, si dicha forma no es concausal con la causa *in qua* ni es educida, y si el movimiento concausal con ella no cesa.

Por concausal con la circunferencia, un movimiento es causa física de otro. Esto se entiende si concentramos la atención en la importancia del movimiento, que preserva a lo físico del decaimiento, de la vacilación. Desde luego, el movimiento continuo se preserva en el modo de la continuidad sin partes integrales; sin embargo, comienza y cesa. Por consiguiente, aunque el movimiento continuo ha de referirse a la causa final –descrita como causa de la causa eficiente–, se ha de excluir que la causa final lo cause directamente. Por una parte, porque la causa final no puede ser causa de un comienzo (si lo fuera, no se podría describir como causa no seguida); por otra parte, porque la causa final ha de extenderse hasta el término, de manera que tampoco puede ser causa directa de un cese.

Así pues, se requiere la *mediación* del movimiento circular como causa eficiente concausal con la posibilidad formal o efecto formal físico de la causa final. Con otras palabras, la causa final es causa de la eficiente, sin ser causa de sus "deficiencias", si existe un movimiento cuya concausa formal es también efecto de la causa final. Pero *una forma sólo puede ser efecto como posibilidad*. En concausalidad con la posibilidad formal, el movimiento circular es causa de los movimientos que comienzan y cesan. Sin ella no puede decirse que la causa final cause la eficiente; por su parte, la causa eficiente causada por la causa final causa otra, cuyo efecto comporta su cese.

Se ha descrito la causa eficiente como causa conjuntiva, y la causa formal concausal con ella como causa distributiva. Ahora bien, si la causa

formal es una diferencia interna ordenada por la causa final, al menos una forma es efecto –formal– suyo, siendo exclusivamente concausal con la causa eficiente que puede decirse directamente causada por la causa final (en otro caso, los movimientos continuos no serían ordenables, lo cual no es admisible). La circunferencia como posibilidad formal es una causa formal que es manifestada como una diferencia, aunque no interna (la diferencia se dice interna porque la causa final ordenadora es causa no seguida). Se han de advertir también los siguientes extremos: primero, lo ordenado en cuanto que tal es la diferencia interna; segundo, para que el efecto formal sea causa, ha de *aportar su propia génesis* (abordaremos este extremo más adelante); tercero, como posibilidad formal, la circunferencia equivale a la ordenabilidad de los movimientos que comienzan y cesan, y de sus concausas formales: ella no es lo ordenado, sino la ordenabilidad aportada. La mediación; por eso ha de diferenciarse –o discernirse–, pero no internamente. No ser una diferencia interna equivale a *seguir discerniéndose*.

Insisto en un punto clave: si el movimiento circular fuera extenso (o construido en el tiempo), su forma no sería un efecto formal de la causa final, y no mediaría entre la causa final y el movimiento continuo (no aportaría su propia génesis). Recordemos que la circunferencia como forma es objetivada en el nivel de la conciencia sacándola del espacio imaginado, no dejando en ella rastro de espacio, y sin construirla. Como, por otra parte, prescindimos de su coactualidad con la conciencia, concluimos que es efecto –formal– en cuanto que heterogénea respecto de otras formas físicas (y sin conmensuración). La circunferencia, como razón formal de efecto, es concausa en cuanto inextensa y no multiplicable. Si entendemos su efectividad de este modo, volvemos a sentar, por lo pronto, que la circunferencia en física no presupone conciencia: *está* toda ella en la ausencia de conmensuración, referida como causa a lo distinto de ella, es decir, a la continuidad[2].

La diferencia de notas de los abstractos distintos de la circunferencia se explicita como causa formal (en el juicio). La circunferencia como forma física no se explicita, sino que es habitualmente manifiesta: físicamente no es una forma entera: como forma entera es un objeto que

2. La circunferencia no guarda implícitos conceptualmente explicitables: no es *unum in multis*. El movimiento circular es causa de los movimientos no circulares, cuyos comienzos, por tanto, no escapan a la ordenación. La descripción "hacia-desde" (comienzo y cese: continuidad contracta, traza en el comienzo) conviene al movimiento continuo porque es causado.

no guarda implícitos, y no se explicita como *unum in multis*. El hábito conceptual manifiesta, de un lado, el implícito que guarda la detención de la explicitación conceptual (a saber, que existe una causa eficiente superior al movimiento continuo, lo cual resuelve el enigma objetivo); de otro lado, manifiesta un implícito, la circunferencia como forma física, que no es guardado por la detención de la explicitación conceptual[3].

Manifestar un implícito no es explicitarlo (los hábitos no explicitan): la presencia mental no pugna con la circunferencia en tanto que concausal con la causa eficiente (y con la causa material), aunque tampoco se conmensura con ella, pues el conocimiento habitual no es el operativo (por tanto, la objetivación de la circunferencia no es una compensación). Todo lo cual se corresponde con que se trata de una posibilidad formal dependiente de la causa final sin ser una forma entera (las ordenabilidades formales que son formas enteras se explicitan en el juicio. Son las llamadas formas sustanciales, cuya *reiteración* es la naturaleza. El movimiento circular carece de reiteración, pues es la causa heterogénea de los movimientos continuos). Estas observaciones bastan para dejar de lado la doble consecuencia aristotélica aludida.

La circunferencia física no es una forma actual o inteligible en acto, sino una posibilidad u ordenabilidad formal (no entera). Paralelamente, repito, no es un implícito guardado por la circunferencia abstracta, sino habitualmente manifiesto. La ordenabilidad depende de la causa final, la cual, sin más, es incapaz de poseer inteligibles en acto. Con otras palabras, basta "cambiar" la prioridad –la causa final, de acuerdo con un efecto formal suyo (la posibilidad formal como génesis), en vez de la presencia mental– para distinguir la circunferencia abstracta de la circunferencia física; y este "cambio" no corre a cargo de la pugna, sino del hábito conceptual.

3. Como se dijo en la Lección décima del tomo II, la circunferencia es aquel abstracto según el cual se conoce el axioma E, o de la conmensuración, es decir: que se conoce lo que se conoce como se conoce en tanto que se conoce, o sea, que la única prioridad de la circunferencia pensada es la presencia mental. Por tanto, como objeto, la circunferencia no guarda ningún implícito, y la presencia mental no puede pugnar con ella. Pero el hábito conceptual la manifiesta como implícito, es decir, en su completa independencia respecto de la prioridad de la presencia. Esa completa independencia respecto de la presencia es lo que hemos llamado aportación de la génesis por la posibilidad formal (no puede ser nada distinto de ello; ese implícito no puede conocerse de ninguna otra manera). Nótese, insisto, que dicha génesis no se conoce como un explícito en una pugna de la presencia mental con ella, sino de acuerdo con una manifestación habitual (no tiene sentido que con la presencia mental se conozca como un principio físico distinto de ella a aquello según lo cual se conoce el axioma de la conmensuración).

Aportar una génesis formal es propio de la posibilidad formal como razón formal de efecto o efecto formal de la causa final. Asimismo se ha de sostener que, como génesis aportada, ni comienza ni cesa, ni es una forma entera. Si la génesis comenzara, no podría ser concausal con la causa eficiente; si cesara, no cabría hablar de génesis formal, sino de forma generada (estas dos nociones en modo alguno son equivalentes, sino heterogéneas) y, por tanto, no podría ser concausal con la causa material (ella misma se dotaría de su propio antes). La génesis formal no es una forma separada o "en sí", noción que carece de sentido real. Para deshacer dicha equivalencia –que es una confusión–, hablaremos de forma *en trance* de génesis, o de génesis formal no terminada o no acabada: no generada.

Contra lo que a primera vista podría parecer, una génesis formal no acabada es superior a la supuesta génesis de una forma separada, puesto que es mejor no acabar que haber acabado[4]. Además, sólo el no acabar la aportación de la génesis es compatible con la noción de posibilidad formal y con la de forma no entera. En suma, las nociones de posibilidad formal, forma no entera y forma en trance de génesis son equivalentes. Esta equivalencia asegura, por otra parte, la compatibilidad de la posibilidad formal con la causa final. La unidad de orden no es seguida por la posibilidad formal física; pero para ello no es preciso que la totalice, puesto que dicha posibilidad es una forma no entera[5].

Ahora bien, que la posibilidad formal ocurra justamente en trance de génesis no excluye por completo la noción de generado, sino que tan sólo la distingue de la génesis. Lo generado son las taleidades, formas heterogéneas con la circunferencia. El trance de génesis, la circunferencia, es unitario, y las taleidades distintas, por ser formas enteras (pluralidad de conceptos explícitos). La circunferencia no es un concepto de conceptos, sino la génesis unitaria de las taleidades: su ordenabilidad. La hetero-

4. Como se indicó en el apartado cinco de la Lección tercera, la causa formal es la analítica en cuanto que tal del acto de ser como persistencia, es decir, el modo de la donación de la persistencia de acuerdo con una distinción interna. En la posibilidad formal en trance de génesis se manifiesta dicho carácter de la causa formal por primera vez. Si la génesis acabara no podría hablarse de la analítica en cuanto que tal de la persistencia.

5. La identidad entre la génesis y lo generado es la noción de *causa sui* de Espinosa. Pero no cabe decir que la posibilidad formal en trance de génesis sea la identidad, puesto que como se dijo en la nota anterior, es un análisis de la persistencia, la cual es un primer principio distinto del principio de identidad, como se verá en la Lección sexta. Además, la noción de *causa sui* es incompatible con la causa final.

geneidad del trance de génesis con las taleidades requiere que aquél sea concausal con una causa eficiente.

Ser heterogéneo equivale a *discernirse*. El movimiento circular es causa de los movimientos continuos, en los que se desgranan las taleidades, sólo en tanto que se discierne de ellos. Pero dicho discernimiento posee un doble valor causal: el movimiento circular causa los comienzos de los movimientos continuos en tanto que se discierne de esos comienzos. Ahora bien, causar los comienzos de los movimientos continuos corresponde a la causa eficiente concausal con la circunferencia. Así pues, estrictamente hablando, la circunferencia física no es la causa de los comienzos. A la circunferencia como trance de génesis corresponde el *seguir adelante*, esto es, el seguir discerniéndose. De ese modo, el discernimiento es unitario, y causa la continuidad de la pluralidad de los distintos movimientos continuos.

La causa eficiente concausal con el discernimiento en tanto que unitario la llamaré *interrupción*. Las interrupciones son plurales, sin que esa pluralidad afecte a la unidad de la posibilidad formal ni a su concausa eficiente. Insistiré más adelante en este punto.

La posibilidad formal no entera no sólo es concausal con la causa eficiente, sino también con un peculiar sentido de la causa material. Por eso puede hablarse de movimiento circular.

Esta concausalidad triple también es habitualmente manifiesta, pero, como se dijo, la causa eficiente de las eficiencias continuas es un implícito de la detención de la explicitación conceptual. Y como no cabe una causa eficiente sin concausa material, se guarda asimismo implícito un nuevo sentido de esta última. Conviene distinguir lo implícito guardado por una explicitación, y lo implícito no precedido por explícito alguno o directamente manifiesto: sin esa diferencia lo manifiestamente implícito en el hábito conceptual sería incompleto, pues al manifestar que no cabe concepto de conceptos se ha de conocer una unidad no susceptible de compensación (y no precedida por la explicitación conceptual). Dicha unidad es la posibilidad formal concausal con el movimiento que causa los movimientos continuos (que son los explícitos en el concepto), es decir, la circunferencia física, con la que ni pugna ni se conmensura la presencia

mental (el hábito no es una operación y manifiesta una unidad no objetiva ni objetivable)[6].

La unidad directamente manifiesta es asimismo la *unidad de la analogía*, que no es una unidad lógica, sino la ordenabilidad de los explícitos conceptuales. Dicha ordenabilidad es la mediación entre la causa final y las concausalidades conceptualmente explícitas. Tal mediación no corre a cargo de la presencia mental (tampoco es una articulación abstracta. Asimismo, la circunferencia abstracta no es una articulación).

Manifestar como real la circunferencia equivale a declarar habitualmente que no cabe concepto de conceptos. Paralelamente, la circunferencia pensada no es concebible, puesto que es un objeto abstracto que no guarda implícitos. La imposibilidad de concepto de conceptos es tanto de cada concepto como de su pluralidad. Recuérdese que las operaciones prosecutivas divergen en tanto que el hábito abstractivo manifiesta que cada abstracto guarda implícita una diferencia (así se pasa a las operaciones racionales) y en tanto que la pluralidad de abstractos no satura la capacidad de pensar (así se pasa a las operaciones generalizantes). Con todo, la explicitación de la diferencia implícita en cada abstracto no se consigue en la operación conceptual, la cual, en vez de ello, explicita causas formales ínfimas, que he llamado taleidades[7]. Por su parte, el

6. Puede decirse que el hábito conceptual es la culminación de la explicitación conceptual. El implícito manifiesto en el hábito conceptual no se "deduce" ni se "sigue" de los conceptos explícitos, sino que "vuelve" sobre ellos y los aclara (no intencionalmente): los manifiesta desde su causa. La culminación de la concausalidad de las causas formales es su concausalidad con la causa final, concausalidad que para las taleidades es ordenabilidad. La causa formal se ha descrito como diferencia interna de la causa final; la pluralidad de taleidades es la diferencia interna de la circunferencia, distinta de ella como trance de génesis o como posibilidad formal mediadora.

7. Téngase en cuenta, insisto, que ni las taleidades -los universales explícitos- ni los movimientos continuos son la explicitación de la diferencia guardada implícita por el abstracto, puesto que, como reiteradamente se ha dicho, no cabe siquiera conocimiento sensible de ellos (no inmutan los órganos de los sentidos). La explicitación de la diferencia guardada implícita en el abstracto corre a cargo de la pugna judicativa, la cual a su vez no tiene lugar sin el hábito conceptual: sigue a la manifestación del implícito que dicho hábito manifiesta, y que no es guardado implícito por los conceptos explícitos.

Con otras palabras, sostengo que sólo si se manifiesta la unidad de la analogía como posibilidad formal u ordenabilidad de los conceptos explícitos, se puede pasar a explicitar la diferencia implícita en los abstractos.

Así pues, la manifestación del implícito no guardado por el abstracto que tampoco guarda implícitos explicitables, es requerida para la manifestación de los demás abstractos, que guardan implícitos explicitables. Y ese implícito ha de ser la unidad de los explícitos conceptuales, lo cual excluye la noción de concepto de conceptos (que sería una falsa culminación de la explicitación conceptual, y de ninguna manera una unidad manifestada en tanto que implícita. El concepto de

hábito conceptual manifiesta la causa implícita del movimiento continuo, en tanto que es el hábito correspondiente a cada concepto y a su pluralidad. En tanto que es el hábito de la pluralidad de conceptos, manifiesta que esa causa es formalmente analógica (ni un universal, que es uno en muchos, ni una idea general, que es unívoca). La analogía es el carácter potencial de la forma unitaria exclusivamente concausal con un movimiento sin ser una forma entera. En suma, la analogía es la unidad formal –ordenabilidad– concausal con la causa eficiente y con la causa material, las cuales son plurales en tanto que los movimientos continuos son causados. La dualidad de la analogía –unidad formal y pluralidad eficiente y material– es la doble dimensión del hábito conceptual antes aludida. La exposición del movimiento circular ha de encajar ambos aspectos.

## 20. EXPOSICIÓN DEL MOVIMIENTO CIRCULAR COMO CONCAUSALIDAD TRIPLE

La continuidad del movimiento conceptualmente explícito es el *apartamiento continuo* (respecto de la circunferencia), es decir, la extensión física. La extensión física es gradualmente formal: no es de una vez ni por entero, porque el extenderse no está abandonado (a sí mismo), sino causado por lo que se preserva de la extensión. La extensión física es simplemente no sustancial, y no existe el átomo (los términos son hilemórficos). Asimismo, el movimiento continuo no está abandonado de manera

conceptos sería un "hiperuniversal", lo cual, obviamente, no es la ordenabilidad de lo conceptualmente explícito).

Lo anterior permite formular de modo congruente una de las tesis principales de las Lecciones que siguen, a saber, la neta diferencia entre conceptos y categorías. Las categorías son explícitos judicativos, no conceptuales. Tampoco son la explicitación de los implícitos guardados por los conceptos explícitos. Por eso, su explicitación requiere la manifestación habitual de la unidad que los conceptos no guardan implícita. Dicha unidad, que es la unidad de la analogía, ha de ser la circunferencia física, precisamente porque la circunferencia es el abstracto que no guarda implícitos explicitables.

Por consiguiente, el movimiento circular juega un doble papel. Por una parte, es la causa de los movimientos continuos conceptualmente explícitos. Así lo estudiaremos en esta Lección. En este sentido se habla de posibilidad formal como mediación entre la causa final y dichos movimientos. Pero, además, hay que considerarlo en orden a la explicitación judicativa. Esto equivale a verlo "vuelto hacia" la causa final. Llamaré propagación a esa vuelta, según la cual se pasa a la explicitación judicativa.

que genere una dilatación (sin fin), sino que su continuidad es causada por una razón formal de efecto inextensa de la que se discierne, por lo cual cesa. Esta razón formal no es el punto –como negación dialéctica del espacio–. El punto es rebasado por el espacio; la circunferencia física no es rebasada. El punto es la inextensión *en* la extensión imaginada; la circunferencia es la inextensión física fuera de la extensión, es decir, la imposibilidad de una inextensión física incluida en la continuidad (por eso, y de este modo, la circunferencia física es causal respecto de la efectividad continua)[8]. Tal imposibilidad es la heterogeneidad formal de la circunferencia con la forma concausal en el movimiento continuo: una ausencia de reiteración efectiva. El movimiento continuo no puede ser concausal con una forma, si ésta no es heterogénea con la forma del movimiento que lo causa, del cual se aleja o aparta continuamente, pero no en virtud de sí mismo o dilatándose sin fin (repito que los movimientos continuos son contracciones y cesan), sino en virtud del discernirse de su causa.

Los movimientos continuos que se corresponden con cada sustancia elemental son una pluralidad, aunque no universal, y no son causas unos de otros, pues entre ellos median reposos, es decir, los muchos del universal. Por tanto, comienzan y cesan. Su causa, el movimiento circular, también ha de ser plural a su modo, esto es, sin la mediación de reposos: la posibilidad formal es unitaria, pero no es una forma entera, por ser exclusivamente concausal en el movimiento; y no comporta cese, por lo cual, el movimiento circular *está* en los términos (de otra manera no podría causar los comienzos y los ceses), sin ser entero en ellos, sino según su concausa material.

El movimiento circular no es menos unitario que el universal. Además, al no *estar* entero en los términos es la *unidad posible* de los universales: no está sólo en los términos de un universal, sino en los términos de los distintos universales (en "todos" los términos. La exposición de la noción de "todos los términos" se inició en el último apartado de la Lección primera). Ahora bien, la unidad posible de los universales no es un universal: no cabe concepto de conceptos; el conocimiento del movimiento circular no corre a cargo de una operación, sino de un hábito.

8. En física, tanto la circunferencia como la continuidad han de entenderse como concausas, no geométricamente. Así pues, la circunferencia física se ha de distinguir también de su objetivación por la imaginación, que es una figura o representación. La versión aristotélica del movimiento circular oscila entre la objetivación intelectual y la representación.

Ya se ha dicho que la circunferencia pensada no guarda implícitos explicitables. El movimiento circular es un implícito habitualmente manifiesto. Como unidad posible de los universales, dicho implícito no es unitario como el universal –*unum in multis*–, sino la *unidad de la analogía*.

El movimiento circular no es menos que el universal, por más que su forma no sea entera, porque no cesa, es decir, porque está en los términos. ¿Es correcto decir que se trata de un movimiento incesante? La causa incesante es la causa material agotada (por la oposición de la causa final). La causa de los movimientos continuos es un movimiento, es decir, cierta concausalidad triple en la que la causa material no se agota.

El movimiento circular es plural a su modo (la causa material en cuanto incesante no es plural), y los términos hilemórficos también lo son; pero como son inestables y no simultáneos, el movimiento circular, para estar en ellos, ha de "pasar" de uno a otro sin ser entero en ninguno. El "pasar" ha de entenderse de acuerdo con la concausalidad de su forma (los movimientos son tricausales). El estar en los términos ocurre según su concausa material y no según su eficiencia, pues los términos no son efectos suyos sino de los movimientos continuos. Tampoco según su forma (los términos no son cuerpos mixtos): solamente puede estar según su concausa material.

Este sentido de la causa material se distingue de la causa *in qua* por ser en concausalidad triple; y en atención a que el movimiento circular no cesa, también se distingue de la causa *ex qua*. Describo este nuevo sentido de la causa material con las siguientes palabras: causa material *estabilizada* (e *interrupta*) por concausal con la causa eficiente; causa material *estable* (y *recuperante*) por concausal con el trance de génesis. Expondré en primer lugar la concausalidad de la materia con la causa eficiente en el movimiento circular.

El movimiento circular está en los términos según su concausa material estabilizada en tanto que los términos son inestables. Cabe llamar *pivotar* a la estabilización en lo inestable: el movimiento circular está en los términos en tanto que él pivota. La noción de pivotar excluye el centro (pivotar no es formar parte del término: algo así como un resbalar en lo inestable pero sin seguir una dirección, por lo que no es un orbitar, sino más bien un vibrar sin propagarse. Lo que he llamado propagación es la luz física, que no es causa de los movimientos continuos ni está en los términos).

La unidad del movimiento circular es menor que la unidad de orden. Esto quiere decir que no la rebasa: la causa final no es seguida. Por tanto, el movimiento circular es discontinuo. Las continuidades que cesan no rebasan la causa final. El movimiento que no cesa puede ser unitario según su concausa formal, pero no puede ser continuo. La no continuidad son las interrupciones. Por no ser una forma entera, la circunferencia física no es afectada por las interrupciones de su concausa eficiente, de acuerdo con las que el movimiento circular causa los comienzos de los movimientos continuos. Más aún, sería incoherente que la causa eficiente fuera concausal con la posibilidad formal, que no es una forma entera, si no se interrumpiera.

Tanto el pivotar como las interrupciones son plurales. El movimiento circular causa los comienzos interrumpiendo las estabilizaciones. Y eso son los retrasos *mínimos*. ¿Los ceses se causan pivotando? Examinaremos la cuestión enseguida. Por lo pronto, pivotar retrasa la interrupción: tanto el uno como la otra son concausales, de manera que ese retraso es mínimo.

Insisto. Si el pivotar no se interrumpiera, no sería concausal con la eficiencia; si la interrupción no se retrasara, no sería concausal con la causa material. Sólo cabe estabilizar la causa material, o que resbale estabilizada en la inestabilidad del término, de acuerdo con la posteriorización de la concausa eficiente (volveré sobre dicha noción en el apartado cinco de esta Lección. Aquí me limito a indicar que las causas más primarias sólo son concausas con las menos primarias llegando hasta ellas, y ese llegar se describe con la palabra "posteriorizarse". En la concausalidad de eficiencia y materia la posteriorización de la causa eficiente comporta retraso, menor en el movimiento circular que en el movimiento continuo, porque en éste la forma es educida de la causa *ex qua*, y en aquél no).

Las causas de los comienzos se han de retrasar para que se causen los ceses (aunque ese retraso no rige entre las interrupciones y los comienzos) y el pivotar se ha de interrumpir para que se causen los comienzos. Y ese retraso es mínimo comparado con el de los movimientos continuos. Ambos tipos de retraso se disciernen o son heterogéneos: mientras que el retraso del movimiento continuo tiene que ver con el desgranamiento de la taleidad en tanto que concausal con la causa *ex qua* (*actio in passo*), el del movimiento circular no tiene que ver con *passio* alguna, sino con la concausalidad de la causa eficiente –la causa de los comienzos, es decir, las interrupciones– y su concausa material –el estar en los términos–. Por su parte, la posibilidad formal, por ser unitaria, es concausal con el retraso

mínimo según la pluralidad más estricta de éste, es decir, atendiendo al estar en "todos" los términos y al causar "todos" los comienzos.

Conviene notar que "cada" retraso mínimo considera el pivotar en un sólo término y la interrupción como causa de un comienzo, esto es, el movimiento circular como causa de la alternancia *in qua-ex qua*. Claro es que, siendo el término efecto del movimiento continuo, no compete a "cada" interrupción causar el término. La alternancia *ex qua-in qua* es dicho causar en tanto que comporta el cese de la activación de la posibilidad material, y en tanto que la taleidad es gradualmente concausal con la eficiencia, y entera en el término. En cambio, en el movimiento circular no se activa la posibilidad material, y la forma no es entera. No se olvide que la alternancia *ex qua-in qua* no tiene inverso (por ser el término efecto del movimiento continuo; ello es lo que exige que este movimiento sea causado por otro). Por consiguiente, la alternancia *in qua-ex qua*, al no ser el inverso de la alternancia *ex qua-in qua* (el término no causa el movimiento continuo) es lo que ante todo requiere ser causado por el movimiento circular. Sin embargo, no cabe decir que el pivotar es la causa del cese si no "pasa" de un término a otro, pues no puede serlo considerando tan sólo un término. Dicho "pasar" es lo que requiere la concausalidad con la posibilidad formal. Por tanto, de acuerdo con esta concausalidad los retrasos mínimos son plurales (y también lo son las interrupciones).

En suma, por ser concausales con la posibilidad formal, las interrupciones son las causas de "todos" los comienzos, y la pluralidad del pivotar la causa de "todos" los ceses. Por su parte, la posibilidad formal es la causa de la continuidad de "todos" los movimientos causados. Pero al ser heterogénea con ellos, no experimenta retraso alguno (en este sentido se debe decir que no es extensa ni temporal).

La causa de los ceses es el pivotar en tanto que plural. Esto es coherente con que no falten los términos. Aunque el movimiento circular no causa los términos, sí causa los ceses de los movimientos continuos, y así asegura la conexión con los términos (no en el propio nivel de éstos, sino en el de su concausa material). Como en el movimiento circular la posibilidad material no es activada, se puede decir que su concausa material es estable. Y esa estabilidad, en cuanto que distinta de la activación de la posibilidad material (causa *ex qua*), es la que, al acabarse la causa *ex qua*, es la estabilización o el pivotar en el término, es decir, el estar en la causa *in qua*. La estabilización asegura que no falte el término cuando

cesa la causa *ex qua*. Precisamente por eso, la interrupción de la estabilización causa el comienzo (la alternancia *in qua-ex qua*). Insisto en que la alternancia *in qua-ex qua* no tiene inverso; por ello, ha de ser asegurada por la estabilización de la causa material. Paralelamente, en la alternancia *in qua-ex qua* se interrumpe el pivotar, el estar en el término. Y eso es el retraso mínimo. Ahora bien, los retrasos mínimos son plurales, y concausales con la unidad de la posibilidad formal, que no es afectada por ellos.

Correlativamente, la posibilidad formal no se *pliega* a la continuidad: inexistencia de reiteración[9]. La circunferencia física es la posibilidad formal en virtud de la cual la pluralidad de movimientos causados es ordenable y la causa final es causa de la causa eficiente. Esto último sólo es posible en concausalidad, pues una eficiencia sin forma es un sinsentido. Por eso, la posibilidad formal se denomina razón formal de efecto.

9. Se suele decir que el efecto es semejante a la causa. Sin embargo, las formas de los movimientos continuos no son semejantes a la circunferencia (la causa material en el retraso mínimo tampoco es la causa *ex qua*). Ello se debe a que, si bien las taleidades son ordenadas por la posibilidad formal en tanto que aporta su propia génesis, no por eso deben llamarse efectos de ésta (no son efectos formales). La distinción entre la posibilidad formal y las taleidades se debe a las distintas concausalidades: no es lo mismo ser efecto de la causa final que ser causa desgranada o plasmada. Por otra parte, las taleidades son plurales y la circunferencia unitaria.

Nótese que si la circunferencia física se determinara en función del centro, no sería efecto formal de la causa final ni aportaría su propia génesis (sería una figura generada). No tener que ver con el centro comporta no tener que ver con el radio ni, por tanto, con el tamaño. La circunferencia física no es ni grande ni pequeña. Asimismo, conviene prescindir del carácter cerrado de la circunferencia pensada. El movimiento circular no consiste en seguir "dando vueltas". En tal supuesto, la circunferencia sería una continuidad peculiar, y comportaría multiplicidad (una circunferencia por cada vuelta).

Como razón formal de efecto, la circunferencia no es *trazada* por el movimiento circular (ni como se dice que un astro describe una órbita), sino que no se separa de él, pues su valor formal físico es concausal (y no efecto de la causa eficiente, sino de la causa final). Analíticamente, describíamos la causa final como el no ser seguido sin comenzar. Se suele decir que el efecto es posterior a la causa. En este sentido es claro que la causa final no tiene efecto.

En concausalidad con la causa eficiente, la causa material se describe como retraso. Y como es imposible eficiencia sin forma, el movimiento continuo que cesa en el término (hilemórfico) es la concausalidad triple eficiencia-forma-materia (*ex qua*). El movimiento circular no es la concausalidad triple descrita, porque ni cesa ni comienza. Sin embargo, no es una operación inmanente, pues no posee el fin, sino que su forma es efecto del fin. Es, por así decirlo, un tercer tipo de movimiento que excluye la comparación exclusiva operación inmanente-movimiento transitivo. La operación inmanente posee; lo poseído no es causa ni efecto, precisamente porque no es concausal ni con la eficiencia ni con la materia (téngase en cuenta lo dicho acerca de la nutrición en la Lección segunda). También la circunferencia es poseíble, pero ése no es su estatuto físico, o sea, su concausalidad en el movimiento (circular), que no es una operación inmanente. Como se ha indicado, la concausalidad de la materia con este movimiento es el retraso mínimo, el cual no corresponde a la causa *ex qua*, sino a lo que he llamado pivotar.

La posibilidad formal se describe como discernirse respecto del continuar. Este discernimiento no es una detención (pues es concausal en un movimiento), sino la razón formal de que un movimiento cause sin pasión a otros, esto es, que los cause sin trazarse en la causa *ex qua*. Conviene notar que de esta manera se sienta el estatuto físico de la circunferencia sin mengua de su valor formal[10].

La razón formal de efecto como efecto de la causa final no es susceptible de concausalidad hilemórfica. Es un nuevo sentido de la posibilidad: si la causa final es la necesidad física, su efecto formal es la posibilidad formal física. Así pues, la forma es concausal con la eficiencia y la posibilidad material activada (movimiento continuo), con la posibilidad material no activada (hilemorfismo) o con la eficiencia y el retraso mínimo (posibilidad formal física). El movimiento concausal con la posibilidad formal no es continuo ni cesa, porque no es efectivo respecto de la causa material. El término es inestable porque la causa formal plasmada no activa la posibilidad material, pero la posibilidad material sólo es concausal con un movimiento que ha de ser causado por otro, el cual es concausal con la materia de otra manera, porque es concausal con la posibilidad formal.

El movimiento continuo cesa, pues su efecto es el término. La ausencia de reiteración debe entenderse como un discernirse respecto de la continuidad, o bien la continuidad como un continuo alejarse de ser circular.

Ahora bien, el término es inestable y la circunferencia no; de acuerdo con esto la circunferencia no está en un solo término, sino en "todos" según su concausalidad con la materia. El término es compatible con la causa final que, así, no es seguida por el movimiento continuo; tampoco la circunferencia es rebasada por el movimiento continuo porque no está en un solo término. Si los movimientos continuos cesan, los términos median entre ellos y dichos movimientos son plurales. Considerados como plurales, los movimientos causados no son continuos entre sí (no son un movimiento único), lo cual comporta pluralidad de comienzos (y de

10. Como forma pensada, la circunferencia es la simple diferencia con la recta. Cualquier otra curva se distingue de la recta, pero no "siempre igual" o sin atenuantes. Físicamente, el discernimiento sin atenuantes respecto de la continuidad es concausal con las interrupciones, que, por tanto, no son ceses. Las taleidades son desgranadas en concausalidad con los movimientos continuos, por cuanto que éstos son efectivos en la causa *ex qua* (actio *in passo*). Pero el movimiento circular no es efectivo respecto de la causa material, sino causa de otros movimientos; su concausa formal no es desgranada, sino entera.

ceses). El movimiento circular permite considerar dicha pluralidad teniendo en cuenta los diversos conceptos[11].

## 21. LA CIRCUNFERENCIA COMO CAUSA DE LA CONTINUIDAD

Los apartados anteriores contienen una exposición no completa del estatuto físico de la circunferencia. Hemos de desarrollarla estudiando la causa de la continuidad. La causa del comienzo alude a la continuidad como a un apartarse respecto del movimiento circular. La interrupción contempla el movimiento circular desde su concausa eficiente (el pivotar desde su concausa material). Este enfoque está justificado porque el movimiento circular no se traza. Desde luego, no se traza en la circunferencia, pues ningún movimiento se traza en su forma. Sin embargo, los movimientos continuos se trazan en sus comienzos; tales comienzos son móviles (en otro caso, no cabría hablar de causa *ex qua*, ni de continuidad ni de términos).

11. La pluralidad de conceptos explícitos comporta la diversidad de las taleidades, es decir, la de las causas formales plasmadas en los términos y desgranadas en los movimientos continuos. A su vez, ello comporta la distinción de los comienzos que causan los términos en los diversos conceptos. En tanto que el movimiento circular es la causa de dichos comienzos, se excluye el carácter últimamente prioritario de los comienzos que cesan en los términos (puesto que son comienzos causados y no el comienzo que ni cesa ni es seguido, es decir, el primer principio de no contradicción como persistencia). Así se resuelve lo que en la Lección primera de este tomo se llamó enigma objetivo.

La noción de comienzos causados da razón de un supuesto de la física moderna, de cuyo carácter problemático se ha ido tomando conciencia progresivamente, a saber, la idea de condición inicial. Sólo admitiendo un número limitado de condiciones iniciales se puede formular una mecánica determinista. Pero hoy se sabe, de una parte, que las condiciones iniciales siempre son más de las que se estiman relevantes (y que no existe criterio racional para decidir las que son pertinentes dentro de esa pluralidad inabarcable); y, de otra, que entenderlas como fijas no pasa de ser un postulado.

El movimiento circular es la razón causal de la pluralidad y diversidad de comienzos continuos según lo que he llamado interrupciones. Pero según su concausa formal es unitario: la posibilidad formal como ordenabilidad o unidad de la analogía. Esto permite sostener que el proyecto de considerar exhaustivamente las condiciones iniciales es irrealizable y desviado, puesto que no supera el enigma objetivo. La unidad de la pluralidad de los movimientos continuos sólo se encuentra en su causa, que es el movimiento circular, y justamente en la unidad de su concausa formal. Como se dijo, esa unidad no se guarda implícita en los movimientos y términos explícitos en el nivel del concepto (a diferencia de la pluralidad de interrupciones), sino que es exclusivamente un implícito manifiesto en el hábito conceptual.

Ahora bien, la razón formal de efecto es causa de la continuidad del movimiento, es decir, no del comienzo sino de que el movimiento continuo se trace en él. La ausencia de reiteración es la traza en el comienzo. El movimiento circular no tiene comienzo, y por eso los movimientos continuos no son su reiteración, sino que se apartan de él. Pero en la ausencia de reiteración cabe considerar otro aspecto.

Desde luego, el movimiento circular no es el desplazamiento de un punto en la circunferencia; tampoco el movimiento continuo es el desplazamiento de un punto en el espacio. Los llamados desplazamientos en el espacio deben ser entendidos como el trazado en los comienzos (en los móviles). Dicho de otro modo, los movimientos causados son continuos, pero la continuidad del movimiento no es una relación, pues la relación supone los términos. Considerados desde los movimientos continuos, los términos son reposos inestables que impiden que la pluralidad de movimientos conste sólo de movimientos, pero no son extremos de relaciones previamente constituidos. A la razón formal de efecto se debe esta peculiaridad de la continuidad de los movimientos: en tanto que la continuidad se debe a un *prius* formal del que no es reiteración, no tiene como fundamento los términos ni se constituye como ellos.

Según la movilidad, un término deja de ser término (trasmutándose en comienzo), o no *tiene* que serlo, y otro término *puede* llegar a serlo. De acuerdo con su traza en la movilidad, el movimiento es continuo: es la activación de la posibilidad material según el desgranamiento de una taleidad. Al ser exclusivamente concausal con un movimiento, la razón formal de efecto no es en modo alguno una forma desgranada ni entera.

Atendiendo al cometido del movimiento circular respecto de los términos, su causa es la causa final: la causa final se describe como la causa de que los términos *tengan que ser*, lo que contrasta claramente con lo dicho acerca de la causalidad del movimiento continuo: tener que ser un término no equivale al carácter de efecto del término (la constitución de un término es hilemórfica, no final: no existe un término primero o último en absoluto). Al constituirse el término, el comienzo deja de serlo (cesa), y al revés; pero la continuidad del movimiento causado no es una relación entre supuestos; que no lo sea se debe, insisto, al movimiento circular.

Según esto, la circunferencia es la causa formal, concausal con la causa eficiente, por cuya mediación la causa final es concausa (extrínseca) de la bicausalidad hilemórfica. La causa final es la más importante; pero es compatible con los otros sentidos causales: si la causa final dominara a las

otras causas por completo, éstas no lo serían. El movimiento circular es la compatibilidad de la causa final con las otras causas predicamentales en el nivel de la sustancia elemental. Así:

1) Si el tener que ser perteneciera al término aislado, su constitución no sería hilemórfica, y sobraría la causa eficiente.

2) Si la causa final fuera causa de la causa eficiente en sentido absoluto, la causa eficiente desaparecería, y el universo quedaría petrificado. Pero si la causa eficiente no fuera concausal con la final, no sería compatible con la causa formal. Para mantener el aserto de que la causa final es causa de la causa eficiente, se requiere la mediación de un movimiento concausal con la razón formal de efecto, que ni comienza ni cesa.

3) Si el movimiento circular comenzase, la causa final no sería opuesta a la causa material, y, por consiguiente, esta última desaparecería, y con ella la anterioridad temporal. En tanto que el movimiento circular no comienza, su concausalidad con la materia no es la causa *ex qua*. A su vez, si el movimiento circular no se interrumpiera, no sería compatible con la causa final.

4) Aunque sin el movimiento la noción de causa es inútil, ello no quiere decir que la causa eficiente sea la única causa, o que sólo existan movimientos, o no existan sustancias. Y, como a su vez, los términos no son meramente posibles, sino que tienen que ser, para que dejen de ser –y existan comienzos– se requiere la mediación del movimiento circular. Insisto: la causa del movimiento circular es la causa final, pero en tanto que dicho movimiento es su mediación respecto de los movimientos continuos. Sin el movimiento circular, la causa final no sería compatible con las demás causas en este nivel. La causa final es inextensible al movimiento (no es seguida); el movimiento circular es el movimiento en cuanto inextensible, y su concausa formal carece de reiteración, es decir, es causa de la continuidad.

5) El movimiento continuo es el "salir" del término, pues para su efectividad es preciso que un término se transmute en comienzo y otro no haya llegado a ser. El "salir" del término ha de entenderse como su renovación, y no como relación entre términos preexistentes o supuestos, pues los términos supuestos no son efectos. La noción de renovación de los términos equivale a la alternancia de dos sentidos causales de la causa material (*ex qua* e *in qua*), pues la materia no puede dejar de ser concausa o aislarse. En el nivel de los explícitos conceptuales no puede hablarse de

causa material al margen de esta alternancia: la idea de una materia a la espera de ser concausa es inadmisible. Con otras palabras, la pluralidad de los términos de un universal no es una serie, pues la causa material sólo se puede decir plural en tanto que lo son sus sentidos concausales distintos por alternancia. Por tanto, el movimiento continuo no "sale" de un término para "ir" a otro, sino para renovarlo. Precisamente por ello, la causa formal del universal no se multiplica, sino que es concausal plasmada con la causa *in qua*, y concausal desgranada con la causa *ex qua* y con la causa eficiente extrínseca.

Los términos son efectos inestables, pues dejan de ser y llegan a ser (en ambos casos la palabra "ser" alude a la efectividad). Además el modo en que los términos son efectos no es vinculable directamente a la causa eficiente extrínseca. Asegurar la conexión entre el cese y el término es, como se dijo, un cometido del movimiento circular. La imposibilidad de vincular directamente los términos al cese del movimiento continuo es tan clara como su carácter de efectos. Conviene evitar una confusión: la efectuación de los términos por la causa eficiente extrínseca no significa que los términos sean *puestos* por ella, pues en tanto que puestos se suponen: lo puesto no deriva de causa alguna; es, *simpliciter*, independiente de las prioridades físicas. Con todo, si el movimiento cesa en el término, no lo alcanza; cesar significa no "estar" el movimiento en el término.

6) Que el movimiento circular no cese comporta que *está* en los términos. A ese *estar* lo he llamado pivotar. Los términos son inestables; cabe hablar de estar en ellos de acuerdo con un sentido de la causa material distinto de la causa *in qua*: la causa material como concausa del movimiento circular es estabilizada. Según la diferencia entre la causa material estabilizada y la inestable, se puede decir que, si ningún término, por inestable, es temporal, en cambio, la estabilización de la causa material en tanto que concausal con la causa eficiente del movimiento circular (la pluralidad de interrupciones) sí lo es. Ahora bien, la causa material en concausalidad con la eficiente retrasa. En el movimiento circular, como ya se ha indicado, el retraso es mínimo, si se compara con el retraso del movimiento continuo.

La diferencia entre los retrasos mínimos y los retrasos de los movimientos continuos puede entenderse como una diferencia entre tiempos físicos distintos (lo que da pie a una exégesis heurística de la distinción aristotélica entre tiempo numerante y tiempo numerado). Sostengo que el

retraso es menor como concausalidad de las estabilizaciones y las interrupciones que como concausalidad de la causa *ex qua* y la causa eficiente extrínseca; pero también hay proporcionalidad entre el primer retraso y el segundo, de acuerdo con la diferencia entre movimientos causados de los distintos conceptos. Por eso, tampoco el retraso mínimo es único, aunque siempre sea menor que el retraso del movimiento continuo. Los retrasos mínimos no son iguales ni siguen un ritmo. Tampoco son tiempos que se sumen o que se sigan unos a otros, sino todo lo contrario, por lo que se verá en el número siguiente.

La noción de retraso mínimo es la *adscripción* de los términos al movimiento circular. Esta adscripción ha de entenderse así: como concausalidades hilemórficas, los términos son inestables, lo cual equivale a decir que no son temporales (sin concausalidad de la materia con la eficiencia no cabe hablar de tiempo: el tiempo físico es el retraso). Por tanto, la adscripción de los términos al movimiento circular equivale a su adscripción a un tiempo: a los retrasos mínimos. Los términos no son previos al movimiento circular (tampoco al movimiento continuo, pues son sus efectos).

7) De acuerdo con la estabilización cabe decir, repito, que los términos son adscritos al movimiento circular. Ello comporta que la circunferencia como posibilidad formal no "sale" del pivotar en los términos, sino que "salta" según la pluralidad del pivotar (o de un pivotar a otro), en concausalidad con la pluralidad de las interrupciones. Llamo a ese "saltar" *elongación*. La elongación es lo que excluye que los retrasos mínimos se sumen. La elongación es la causa de la continuidad, con la que no se confunde, puesto que estaba en *seguir diferenciándose* de ella.

La circunferencia como posibilidad formal es la elongación. Las interrupciones marcan diferencias en tanto que los retrasos mínimos no son iguales. Las interrupciones son discontinuas; la elongación no lo es, sino el seguir diferenciándose de las interrupciones respecto de los comienzos a los que causan. Seguir diferenciándose es la causa de la continuidad. Y así como la adscripción de los términos al movimiento circular equivale a su adscripción a un tiempo, al seguir diferenciándose de la continuidad, la elongación "descarga" en ésta el tiempo, de manera que ella no es temporal: no se retrasa.

Por tanto, causa de la continuidad, elongación, posibilidad formal, trance de génesis, ordenabilidad, son equivalentes. Lo ordenado es preci-

samente la pluralidad de los tiempos de las continuidades. Y ésta es la exégesis de la distinción aristotélica citada. Veámoslo más de cerca.

Si se atiende a los movimientos continuos de un solo universal, sus tiempos no se solapan. Además, en tanto que ocurren los retrasos mínimos, no ocurren los retrasos de las continuidades: una y otra pluralidad de retrasos están, por así decirlo, desfasadas, pues las continuidades ocurren en tanto que la posibilidad formal "salta" –sin tiempo– de un pivotar a otro. Eso quiere decir que los dos tipos de tiempos no son sucesivos, o sea, que no se colocan en una "línea" del tiempo única: se trata de tiempos de diversa índole (retrasos de la concausalidad de la causa material estabilizada y las interrupciones, y retrasos de la concausalidad de la causa material *ex qua* y la causa eficiente extrínseca). Ello se corresponde con el discernimiento de la unidad de la elongación y la pluralidad de las continuidades. Con otras palabras, el retraso mínimo es mensurante en tanto que desfasado respecto del retraso de la continuidad (sin que ese desfase constituya una "línea" temporal única, como ya se dijo. Son tiempos que retrasan en distinto nivel, de manera que uno no es la continuación del otro, puesto que la continuidad sólo corresponde a uno de ellos). Cabe decir que el retraso mínimo mide el retraso propio de la continuidad, pero no cabe decir que lo cause. Al retraso mínimo no corresponde ningún tiempo en el nivel inferior, sino, en ese nivel, la inestabilidad del término (que no es tiempo alguno). A su vez, al seguir diferenciándose corresponde, en el nivel inferior, el retraso de la continuidad, sin que el seguir diferenciándose sea temporal, sino la causa de la continuidad. Según esto, la pluralidad de las continuidades es discontinua en tanto que median los reposos inestables, y el movimiento circular es discontinuo de acuerdo con la pluralidad de interrupciones. En definitiva, en atención al desfase aludido, a pesar de la discontinuidad temporal de ambos niveles, el tiempo físico no falta.

Ahora bien, si tenemos en cuenta la pluralidad de los conceptos, ¿se ha de admitir que los tiempos de los movimientos continuos se solapan? Desde luego, tampoco dichos tiempos constituyen una "línea" de tiempo única. Pero, si ocurriera, ese solapamiento sería ordenado por la elongación, que es la causa unitaria de las diversas continuidades en tanto que la discontinuidad del movimiento circular es marcada por la pluralidad de interrupciones (diversamente concausales con la pluralidad de estabilizaciones. Ésta es la diferencia de los retrasos mínimos). Sin embargo, como las continuidades son causadas por el seguir diferenciándose, es decir, por la elongación, los retrasos mínimos no se solapan. Volveremos

sobre la cuestión del solapamiento de las continuidades, que por ahora no se puede decidir.

8) De acuerdo con lo dicho, la noción de término no es homogénea, o bien ningún término es la determinación de una idea general. Como los términos dejan de ser y llegan a ser, no es físicamente real un conjunto de términos supuestos (incompatible con la efectividad del movimiento). En atención al movimiento continuo, la idea de conjunto de términos se desdobla en comienzos y términos. Si sólo ocurren términos, no ocurren comienzos. Pero en ningún "momento" sólo ocurren términos: dicho momento no es físicamente real, ya que, insisto, los términos son inestables. Los términos tienen que ser por la causa final, mediada por el movimiento circular, que ni los pone ni es la única causa. Los términos que han llegado a ser no son todos los términos en general –ni *a parte ante* ni *a parte post*–, sino los que han llegado a ser en tanto que otros no han llegado a ser y otros han dejado de ser (noción de renovación de los términos). La causa final no es la única causa, por lo cual el imperio del tener que ser no es absoluto[12].

9) La elongación es la unidad concausal con las diversas interrupciones, el seguir diferenciándose concausal con esa pluralidad. Así pues, la unidad de los retrasos mínimos –que son discontinuos– es formal; correlativamente, la pluralidad de interrupciones distintas es la diferencia concausal de la posibilidad formal unitaria.

De acuerdo con esto, como se ha dicho, la circunferencia física no "sale" de los términos, sino que "salta" de unos a otros (sin estar *entre* ellos); y, como efectos, los términos se adscriben a ella. En cambio, los movimientos causados son continuos en tanto que se separan de la circunferencia, o ésta sigue diferenciándose de ellos. Los términos son efectos de los movimientos continuos no separándose de ellos el movi-

12. Si el imperio de la causa final -la necesidad física- no es absoluto, tampoco lo es el de su mediación, la posibilidad formal física. Incluso debe decirse que el imperio es menor, pues se trata de causas distintas.

La identidad de necesidad y posibilidad es un principio especulativo formulado por Leibniz. La filosofía especulativa no es una teoría de la causalidad, sino de ideas generales. Además, la mecánica clásica confunde la necesidad con la determinación.

La necesidad final no es seguida por la posibilidad física, que es material o formal; pero tampoco las totaliza. Como circunferencia, la posibilidad formal física es la vigencia de la causa final respecto de los explícitos conceptuales, pues para las taleidades su ordenabilidad es suficiente como vigencia de esa causa: más allá de ella no están referidas a la causa final. Por eso, también basta con que dicha ordenabilidad sea circular, pues el "afán de ser" de las taleidades no apunta más allá del no dejar de ser.

miento circular (sólo así no precipitan como "puestos"). De este modo, el movimiento circular viene a ser la mediación según la cual la unidad de orden es vigente respecto de los términos y de los movimientos continuos, pero de distinta manera: no se separa de los términos, sin ser éstos sus efectos, y se diferencia de los movimientos continuos precisamente por ser su causa. A esto hemos llamado elongación.

Las interrupciones causan los comienzos, y la elongación las continuidades: es imposible causar comienzos sin continuidades, y es imposible que ocurran continuidades si sus comienzos no son causados. Así se resuelve lo que he llamado el enigma objetivo y se encuentra la respuesta a una pregunta pendiente de formulación.

El enigma objetivo es la pregunta por un primer comienzo o un primer término. Se trata de una pregunta mal formulada o insoluble, puesto que abre un proceso al infinito (lo cual es un vicio lógico y no un asunto físico). La adscripción de los términos al movimiento circular y el carácter causal de las interrupciones respecto de los comienzos muestran la improcedencia de dicha pregunta en física de causas. El enigma objetivo es la última compensación en el nivel conceptual. Ahora bien, la continuidad de los movimientos causados no forma parte del enigma objetivo: es un explícito que de ninguna manera cabe compensar, pues la operación intelectual es simplemente distinta del movimiento continuo. Esto equivale a decir que la continuidad es un explícito que no guarda implícitos, o bien que lo guardado implícito en el enigma objetivo es la causa de los comienzos. Por consiguiente, la concausalidad de la causa material y la causa eficiente del movimiento circular manifiesta que no tiene sentido la pregunta por un primer comienzo o por un primer término: es *a priori* respecto de los comienzos y, *a fortiori*, respecto de los términos. La idea de un primer comienzo o de un primer término no significa nada si el movimiento circular es prioritario respecto de los comienzos.

Tampoco el enigma objetivo se extiende a las causas formales conceptualmente explícitas. Dichas causas formales, a las que llamo taleidades, ni siquiera se explicitan a partir de un objeto, porque los abstractos no las guardan implícitas (no se pueden objetivar de ninguna manera puesto que no mandan especie impresa a los sentidos)[13]. Con todo, al explicitar esas causas formales, desgranadas y plasmadas, está justificado

13. Los movimientos que causan los términos hilemórficos tampoco mandan especie impresa porque están comprometidos en la efectuación de los términos.

cierto cuestionar, pues, por una parte, no se tiene un conocimiento de lo que cabría llamar su "contenido", y, por otra, cabe preguntarse de dónde "vienen". Sin embargo, esta otra pregunta es vaga: algo así como un preguntar meramente incoado, sugerido, que no se acierta a formular, pues no se trata de una pregunta objetivable[14]: no se sabe exactamente lo que se pregunta. Se podría intentar plantear la cuestión acudiendo a doctrinas de tradiciones filosóficas, por ejemplo: ¿de dónde proceden las taleidades, si tienen causa ejemplar, si participan de formas superiores, etc.? Pero esa apelación a explicaciones tradicionales no sirve, porque con ellas no se avanza en la prosecución racional. Esto quiere decir que la clave de dicha pregunta reside en su respuesta, la cual sólo se encuentra en el hábito conceptual (entre otras razones, porque se ha de atender a la diversidad de las taleidades).

Por tanto, la pregunta por el *de dónde* las diversas taleidades no pasa de ser un mero ignorar: se ignora lo que da razón de las taleidades y el modo de dar razón de ellas[15]. La explicación que se busca es un implícito manifiesto que no se guarda implícito en las taleidades explícitas (en ningún caso lo que se guarda implícito puede decirse ignorado). Lo que explica las taleidades es una causa formal enteramente heterogénea respecto de las concausalidades en que las taleidades son desgranadas o plasmadas. Esa causa formal es la circunferencia física. La completa heterogeneidad de la circunferencia física equivale al seguir diferenciándose o elongación.

En rigor, hasta la manifestación habitual de la circunferencia física como posibilidad formal, el sentido preciso de esa pregunta se ignora, porque se ignora su respuesta, la cual es exclusivamente la elongación unitaria, que está en un nivel más alto que el de la explicitación de las taleidades[16].

En consonancia con la diferencia de los retrasos mínimos, el seguir diferenciándose es la explicación no de una sola taleidad, sino de las diversas taleidades. Y por ser la razón de taleidades diversas, la circunferencia tiene que diferenciarse de cualquiera, y, en consecuencia, se ha de seguir diferenciando. Con otras palabras, o se sigue diferenciando de

14. Las preguntas se objetivan en la prosecución generalizante.

15. Esto diferencia a la pregunta que estamos considerando del enigma objetivo, el cual no se reduce a un puro ignorar, puesto que se objetiva.

16. Se ignora el sentido de una pregunta cuando su respuesta es más alta que aquéllo que la provoca.

cualquier taleidad, o no puede ser la causa unitaria de ninguna; para ser unitaria, dicha causa ha de seguir diferenciándose; su ser diferente como causa es un seguir diferenciándose, precisamente porque es causa unitaria de una diversidad de continuidades.

La mediación respecto de la causa final es una posibilidad formal concausal con las interrupciones. Si las interrupciones son diferenciaciones, la unidad de esas diferenciaciones es el seguir diferenciándose. Y de este modo da razón de la pluralidad de las continuidades. Sólo si su concausa formal sigue diferenciándose, las interrupciones pueden ser plurales o diferentes, sin que esa diferencia sea interna al seguir diferenciándose, el cual es la concausa unitaria de la pluralidad de las continuidades, y la unidad concausal con las interrupciones.

10) La circunferencia física es causa de las continuidades en tanto que equivale a la ordenabilidad de las taleidades, es decir, a la mediación de la causa final respecto de la continuidad de los movimientos causados. Respecto de los términos, la mediación estriba en que, por adscritos al movimiento circular, no faltan términos (en ese sentido se habla de la causa final como necesidad).

Como la manifestación del implícito es más alta que la explicitación conceptual, el carácter explicativo de esta respuesta es un ver "de arriba a abajo", lo cual requiere ver lo de arriba "hacia adelante". El *ir hacia adelante* es la elongación, el seguir diferenciándose, que es lo que está arriba. Precisamente por eso se dice que la pregunta por la razón de las taleidades sólo se formula con precisión cuando se manifiesta su respuesta. Asimismo, el enigma objetivo se disuelve con la visión de arriba a abajo, es decir, al encontrar un *a priori* respecto de comienzos y de términos.

El proceso al infinito es reemplazado por el carácter no entero del seguir diferenciándose, que es la razón manifiesta de la diversidad de las taleidades. El seguir diferenciándose es concausal con las interrupciones en tanto que no *sigue* a la causa final (no la rebasa: la causa final es la causa no seguida), y, paralelamente, no es un proceso al infinito. De acuerdo con ello, hay que decir que la pregunta acerca del comienzo o el cese del seguir diferenciándose revela una incomprensión de este implícito manifiesto, pues dicha pregunta alude a una objetivación por compensación de la circunferencia física, lo cual carece de sentido: una manifestación habitual de ninguna manera se detiene en una noción objetivable;

vendría a ser una reposición del representacionismo o una peculiar reposición del proceso al infinito como eterno retorno[17].

El seguir diferenciándose en una posibilidad abierta (hacia adelante), porque no es entera, y porque es concausal con las interrupciones. La circunferencia física no es una forma "suelta" respecto de las interrupciones; no está dada o supuesta, sino que la elongación sólo ocurre en tanto que es la unidad de las interrupciones (es concausal con ellas): sin las interrupciones no seguiría diferenciándose; pero sin el seguir diferenciándose, no ocurrirían las interrupciones. Por tanto, tampoco tiene sentido hablar de una primera interrupción: "todas" son primeras *en tanto que posteriorizada*s (si las interrupciones no siguen "hacia adelante", no son concausales con la posibilidad formal)[18]. El proceso al infinito es un vicio lógico que impide concentrar la atención en la prioridad causal habitualmente manifiesta como posibilidad formal no entera.

El seguir diferenciándose tampoco alude a un "más allá": sólo ocurre en tanto que sigue diferenciándose, no respecto de algo previo ni a algo ulterior: es exclusivamente seguir diferenciándose. No hay una "parte" del seguir diferenciándose que "ya" no siga diferenciándose (o que "ya" se haya diferenciado), ni que "todavía" no siga diferenciándose (o que esté "todavía" por diferenciarse). Por eso se dice que es unitario: es hacia adelante y no deja nada "atrás"[19].

11) Lo que a continuación se ha de dilucidar es el modo como el seguir diferenciándose causa las continuidades diversas. Sostengo que no hay otra manera de causar una pluralidad de continuidades si no es el seguir diferenciándose unitario. Pero hay que precisar esa manera.

La elongación es la posibilidad formal no entera, es decir, la posibilidad de las taleidades. Dicha posibilidad es la ordenabilidad de ellas. Las taleidades son posibles en tanto que ordenables, porque la concausalidad de las causas formales culmina en su concausalidad con la causa final, y ello, en el caso de las taleidades, acontece de acuerdo con la mediación del movimiento circular. En el quinto apartado de esta Lección volveré sobre el asunto. Ahora hemos de ocuparnos de algunas objeciones

17. Nótese que la circunferencia abstracta tampoco empieza ni acaba sin ser un proceso al infinito porque se objetiva según unicidad.

18. Recuérdese lo dicho acerca de los retrasos mínimos y el tiempo de las continuidades. Llamo posteriorización a la concausalidad de la causa más primaria en una concausalidad.

19. No se olvide que la elongación no es temporal, y que también se ha llamado trance de génesis no autorreferido, puesto que es el seguir diferenciándose respecto de lo que causa.

posibles desde una perspectiva representacionista. Dicha perspectiva no es pertinente, pues lo habitualmente manifiesto no es representable. Con todo, no es ocioso aludir a ellas para precisar ese implícito manifiesto.

La primera objeción dice: las interrupciones son infinitas, pues la diferenciación de la circunferencia es cada punto de ella (según esto, las interrupciones son tan próximas como se quiera). Respuesta a la objeción: la elongación no se debe suponer, sino que ocurre en tanto que concausal con las interrupciones, las cuales no son puntos de la circunferencia, pues la circunferencia física es el seguir diferenciándose sin el cual las interrupciones no son plurales[20]. Además, las interrupciones son concausales con la causa material estabilizada; por eso se retrasan. En cambio, no se retrasan respecto de los comienzos.

Segunda objeción: no se ve por qué los retrasos mínimos (que marcan la diferencia de las interrupciones) son distintos, o no siguen un ritmo regular. Respuesta: las interrupciones son primeras (y causas de los comienzos), pero también concausales con la elongación. La noción de ritmo no es aplicable a ellas, pues comporta orden (según una regla representada), y la ordenabilidad corresponde a la posibilidad formal, la cual, como seguir diferenciándose, ha de entenderse hacia adelante, no "hacia atrás". De acuerdo con el seguir hacia adelante, los términos ocurren y dejan de ocurrir (noción de renovación de los términos). Insisto, las interrupciones causan los comienzos, y son concausales con la posibilidad formal. Ahora bien, las interrupciones no se confunden con el seguir diferenciándose, al que corresponde causar las continuidades. En suma, no es lo mismo causar los comienzos que causar las continuidades. Sin embargo, es preciso causar los comienzos y las continuidades, lo cual requiere la concausalidad de las interrupciones con la posibilidad formal, que sigue diferenciándose en tanto que concausal con las interrupciones. Por consiguiente, las interrupciones lo son de la circunferencia en cuanto que como posteriorizaciones de la causa eficiente marcan la concausalidad con ella. Esto no comporta la suposición de la circunferencia física, pues el seguir diferenciándose corre a su cargo. Ha de tenerse en cuenta que las taleidades son distintas, por lo que para su valor causal no basta el solo seguir hacia adelante ni la mera pluralidad de interrupciones. Se precisa también que las interrupciones no se supongan, es decir, que no se repitan como las "mismas".

20. La noción de paso al límite, propia del círculo infinitesimal no es pertinente, porque sin concausalidad con el seguir diferenciándose no caben interrupciones.

Correlativamente, si no es concausal, la posibilidad formal no es física. No es que la posibilidad formal sea causada por las interrupciones, sino que es concausal con ellas. Pero la posibilidad formal ha de aportar aquello sin lo que no concurriría con la causa eficiente (ni con la causa material estable), a saber, su propia génesis. De la noción de génesis formal se ha tratado en el primer apartado de esta Lección, y se volverá a tratar en el quinto. Nótese que sin la génesis formal no cabría decir que la circunferencia no se guarda implícita en las taleidades desgranadas y plasmadas; por eso, para explicar la distinción de las taleidades hay que acudir a las interrupciones sin suponerlas.

Asimismo, el aportar la génesis formal contribuye a responder a una tercera objeción: no se vé como el seguir diferenciándose es la causa de los movimientos continuos. La respuesta es: la causa formal aportando su génesis y en concausalidad con las interrupciones. Las taleidades carecen de génesis en tanto que desgranadas (y plasmadas). Carecer de génesis las taleidades significa: la posibilidad formal es las taleidades en trance de génesis. El discernimiento del seguir hacia adelante con la continuidad de los movimientos estriba en la diferencia entre el trance de génesis y el carecer de ella. Pero hay que añadir una observación: causar los movimientos continuos, generarlos, no es dotarlos de valor genético, pues la génesis es exclusiva de la posibilidad formal (es lo que se aporta), y requiere el concurso de las interrupciones para que comiencen esos movimientos, y para que se distingan sus continuidades. Y éste es precisamente el modo de causar las continuidades: la peculiar concausalidad del movimiento circular (la ordenación de las taleidades no tiene lugar antes de su concausalidad en el movimiento continuo).

En trance de génesis, las taleidades son la posibilidad formal (o al revés), pues sólo la posibilidad formal es concausal con la causa final (noción de razón formal de efecto o efecto formal). La mediación del movimiento circular comporta que, desgranadas, generadas, las taleidades no son concausales con la causa final (noción de carencia de génesis).

Cuarta objeción: no se ve que la génesis formal, o la elongación, sea circular. Respuesta: la objeción apela a una representación ausente por improcedente. El movimiento continuo se aparta de su causa: sólo así es continuo. El discernimiento de interrupción y comienzo comporta ese apartarse, que la continuidad continúa en que cuanto que "acerca" el comienzo al cese –se traza en el comienzo–, y por eso es el desgranamiento de la taleidad. El seguir diferenciándose o discerniéndose es el

trance de génesis formal. El discernimiento del trance de génesis con el desgranamiento equivale a la carencia de génesis del, o en el, desgranamiento de la taleidad. Ahora bien, tanto el trance de génesis como el desgranamiento son formas no enteras (las taleidades sólo son enteras plasmadas), por lo que el discernimiento es mutuo en el siguiente sentido: el trance de génesis, al carecer el desgranamiento de él, es exclusivo de la posibilidad formal (es lo que aporta). Por tanto, la posibilidad formal no sale de sí; por eso la he llamado trance de génesis: la posibilidad formal se aporta ella. Y con ello basta para hablar de circunferencia física.

La circunferencia física no es generada por el giro del radio ni, en definitiva, por nada distinto de ella, pues entonces sería trazada o resultado del factor generativo. Lo trazado –en el comienzo– es la forma desgranada, que por ello carece de génesis, y no es circular sino continua. El trance de génesis es *a priori* respecto de la traza, y se discierne de ella de este modo (la traza no es circular, pero el trance de génesis sí lo es).

Otra respuesta, algo más complicada, puede tomarse de la diferencia entre los retrasos mínimos y los retrasos de los movimientos continuos. El seguir discerniéndose –o seguir hacia adelante– ha de ser circular, porque, en otro caso, la diferencia entre los retrasos aludidos acabaría dejando a los movimientos continuos definitivamente atrás.

El seguir hacia adelante es concausal con los retrasos mínimos. Los movimientos continuos no van hacia adelante en tanto que se trazan en los comienzos, y, siendo su retraso mayor que el mínimo, irían quedando atrás. Como se dijo, ambos tipos de retraso no son contemporáneos, sino que comportan dos niveles de tiempo físico. Pero debe añadirse que esa falta de contemporaneidad no es ni siquiera constante, sino que, más bien, iría aumentando si tan solo se considera la diferencia de los dos tipos de retraso. Sólo si el seguir discerniéndose es circular se evita ese aumento del desfase[21].

Como trance de génesis, el seguir hacia adelante, la posibilidad formal no es temporal. Pero, de acuerdo con lo dicho, esto no es suficiente; es preciso que también sea circular. Para advertirlo, se ha de tener en cuenta que el trance de génesis ni comienza ni termina, tanto por la congruencia de dicha noción, como por el carácter no entero de la posibilidad formal, pues que no sea entera no quiere decir que empiece y no acabe, sino que ni

21. La idea de que la causa es anterior al efecto no es pertinente aquí, pues el movimiento continuo no sigue a su causa, sino al revés: se retrasa más.

empieza ni acaba, y, en este sentido, es *a priori* respecto de los comienzos y de los ceses y concausal con las interrupciones y las estabilidades. Cabría decir que no termina de empezar ni comienza a acabar, lo cual es obviamente circular. Por eso, insisto, su no ser temporal ha de ser concausal con el interrumpirse y con la causa material estable. El pivotar es el estar en los términos, los cuales no "alcanzan" a ser temporales: no son temporales por deficiencia. En cambio, la posibilidad formal es no temporal no por deficiencia, puesto que aporta la génesis en trance. El trance de génesis es *a priori* (no anterior según el tiempo) respecto de los retrasos continuos.

12) Conviene insistir ahora en la concausalidad de la posibilidad formal no entera con la causa material. La expresión: la circunferencia se encuentra sólo en los términos, a los que adscribe a ella, indica: 1º la imposibilidad física de la ausencia total de términos; 2º la imposibilidad física de términos supuestos; 3º la imposibilidad física de que los movimientos continuos –causados en tanto que los términos dejan de ser, y en tanto que los movimientos comienzan y cesan–, se extiendan infinitamente; 4º la imposibilidad física de una infinitud simultánea de términos. Nótese que, si no existen términos, los movimientos siguen al infinito, lo que es incompatible con el no ser seguido de la causa final. Por la misma razón, el movimiento circular es interrupto o discontinuo.

Nótese también que los términos son efectos "en cuanto" llegan a ser. En cuanto dejan de ser, no son efectos, sino que alternan con comienzos de movimientos continuos (la expresión "en cuanto" es ajena a la interpretación modal especulativa del tiempo). La circunferencia no sale de los términos, porque tanto la ausencia total de términos como su posición separada son imposibles, y porque los movimientos continuos comienzan y cesan al separarse de ella. La circunferencia es exclusivamente la forma de un movimiento físico que causa a otros. Dejar de ser efectos unos términos comporta –no directamente, sino por la mediación causal del movimiento circular– que otros términos pueden llegar a serlo. Pero los términos efectos son los términos que lo son, y ninguno más; y los términos que dejan de ser efectos son los que dejan de serlo, y ninguno más; asimismo, los movimientos continuos (con comienzo y cese) son los que comienzan y cesan, y ninguno más. Por eso, de los términos no se puede salir en tanto que se trata de términos. La ausencia de reiteración es, pues, doble: el movimiento continuo no es reiteración del circular; la efectividad del término carece de reiteración.

Ahora bien, cualquier formulación matemática de los términos es hipotética, porque es incapaz de considerar la posibilidad –formal– del dejar de ser y del llegar a ser los términos; además, este asunto no tiene sentido serial ni funcional alguno (la formulación estadística es tosca). Por la misma razón, cualquier momento, o corte temporal, no tiene significado físico efectivo. Un corte en el tiempo es un corte de la efectividad continua (un desconocimiento de ella) y no se confunde con la no temporalidad de la unidad de la posibilidad formal que ordena los movimientos. Si se considera el universo en un momento, se desconoce la circunferencia (y el universo como unidad final). Además, en ese momento no coinciden términos y comienzos; en especial, los movimientos continuos ocurren fuera del momento, no ajustados a él. Ninguna unidad de tiempo es una unidad efectiva[22].

Aunque la efectividad de los movimientos causados es continua y la de los términos no lo es, ello no implica la realidad física del instante (en los términos o en la distinción movimiento-reposo). La efectividad de los términos comporta la inestabilidad de la sustancia (concausalidad hilemórfica: uno en muchos no simultáneos) y también la necesidad física (los términos llegan a ser porque tienen que ser –no pueden faltar–), pero de modo extrínseco, porque lo hilemórfico de suyo no es necesario, sino inestable. En definitiva, la tesis: es imposible la ausencia de términos, señala como *prius* a la causa final. Pero no se trata de una imposibilidad o, complementariamente, de una necesidad absoluta (ni tampoco del resultado inductivo de una simple observación). Por ser inseparable la efectividad de los términos de la inestabilidad hilemórfica, la noción de momento –dentro de una duración temporal– no dice nada acerca de los términos. Por tener que ver con la causa final, los términos no son simplemente verificables –o la realidad de hecho de la sustancia: no es real tal realidad de hecho–, sino efectos. Los términos no son simplemente verificables porque no están desunidos (cada uno no llega a ser por su cuenta). Admitir dicha desunión equivale a pasar por alto la explicitación del universal, la unidad analógica de la pluralidad de conceptos, y la mediación de la causa final. Tal consideración de los términos los supone, los separa del universo (y de los universales explícitos). La efectividad de los términos, el llegar a ser los que tienen que ser, comporta que la realidad de una sustancia elemental (o de todas ellas) no basta para llegar a

22. Desde aquí resulta obvio decir que la experimentación empírica requerida por ciertas observaciones altera lo observado.

ser una sustancia, o que las sustancias elementales no "son" sustancias, sino que llegan a serlo. La verificación de la sustancia no la explica. Por otra parte, el universo no es una sola sustancia, o sólo sustancia, o primordialmente sustancia. En el filo de esta noción de universo que prohíbe la unicidad de la sustancia en atención a la causa final, se advierte que el dejar de ser y el llegar a ser los términos requiere la adscripción de éstos al movimiento circular, es decir, que sólo cabe que no falten términos en virtud de la concausalidad de la posibilidad formal con su concausa material estable. Insisto: éste es justamente el modo como no faltan términos.

La unidad de la razón formal de efecto es menor que la unidad de orden (la causa final no ordena sólo los explícitos conceptuales). Asimismo, la pluralidad de universales no reclama para cada uno una circunferencia ni, por lo mismo, varias (esto es mera *Weltanschauung*, una representación del mundo), porque entonces la circunferencia no sería la forma de un movimiento sin reiteración, mediante el cual la causa final es concausal. No existe una pluralidad de circunferencias concéntricas o un palpitar rítmico de lo que es, deja de ser y llega a ser: esto es una imagen o una generalización, no el modo como la causa final es concausa. La concausalidad de materia y fin, entendida como oposición de éste a aquélla, permite que dejar de ser un término no sea un trance aniquilador de concausalidades, ni siquiera negativo o dialéctico. Paralelamente, no es incoherente que, considerado como sustancia, un término sea efecto y deje de serlo para transmutarse en comienzo, sin que la sustancia (uno en muchos) se transmute simultáneamente en comienzo. En cambio, es imposible que la sustancia se mantenga invariada, o sea, que se mantenga al margen de la razón formal unitaria, la cual no es rebasada por los términos ni por la pluralidad de los movimientos continuos[23].

13) También conviene insistir en la concausalidad de la posibilidad formal no entera con la causa eficiente. Es importante excluir las nociones de ritmo y pluralidad de circunferencias. Para conseguirlo, es oportuno

23. Se ha explicitado que los términos de cada universal son efectos del movimiento continuo. Pero cuando se trata de entender la expresión "todos" los términos de los distintos explícitos conceptuales de acuerdo con la distinción entre los que dejan de ser y los que llegan a ser, se requiere la concausalidad de la mediación de la causa final con la causa material estable. Dicho de otra manera, la circunferencia no puede estar en "todos" los términos sin el concurso de su concausa material, pues la concausalidad de ésta con la eficiente asegura que la necesidad de los términos sea del modo dicho: dejando de ser y llegando a ser. Por tanto, que no falten términos no equivale a que no dejen de ser los términos que son, sino que dejen de ser sin que falte el llegar a ser.

centrar la atención en la heterogeneidad de los movimientos. Esta heterogeneidad comporta distinción en la causa eficiente. Pero las causas se distinguen en virtud de la concausalidad. El movimiento causado se dice continuo por su concausa formal, y por eso cesa. La circunferencia se encuentra sin "salir" de los términos. "Salir" de los términos es el movimiento continuo. Al comparar salir y no salir (y en atención a la noción de comienzo), se advierte que el movimiento causado comporta la interrupción del movimiento que lo causa. La distinción entre la causa eficiente continua y la concausal con la circunferencia es, ante todo, ésta: continuidad efectiva, separada del término, cuyo comienzo es causado por interrupción de su causa, que no se separa del término. Para ser causa, el movimiento circular ha de interrumpirse: con ello se *pasa* de la posibilidad formal a la material (concausalidades distintas) en el modo de una interrupción de la causa eficiente concausal con aquélla.

Cese e interrupción parecen nociones afines; pero pertenecen a movimientos distintos y, por tanto, la interrupción no tiene que ver con el cese, sino con el comienzo. Esta diferencia excluye la noción de ritmo, puesto que rige entre movimientos heterogéneos: señala estrictamente la no "fluxión" de ambos. Como el movimiento circular es también un movimiento físico, no posee los términos (no es una operación inmanente), ni los causa (no es movimiento continuo), pero no sale de ellos por su concausa material. No poseer término y no salir de los términos requiere también la interrupción citada (de otra manera el movimiento circular se encerraría en sí mismo y el tiempo sería eternamente circular). La requiere asimismo la imposibilidad de interpretar la unidad ordenadora como un momento en el tiempo. Además, si no salir de los términos no fuera interrumpido, el movimiento circular se trazaría en la circunferencia y haría a los términos intercambiables con los comienzos, lo cual anularía cualquier movimiento físico. Pero los comienzos lo son sólo de movimientos continuos. Con otras palabras: el movimiento circular no tiene otra continuidad que la de los movimientos a los que causa; y al ser plurales tales movimientos, la continuidad no es, en rigor, suya. Según esto, respecto de la continuidad el movimiento circular es unitario: no recorre la circunferencia, sino que se elonga de acuerdo con ella. La elongación no lleva consigo la distinción movimiento-móvil.

Así pues, no salir de los términos no significa orbitar en su torno, sino que comporta la interrupción que causa el comenzar el movimiento continuo. La pluralidad de términos no comporta pluralidad de circunferencias, pero sí de interrupciones y del pivotar, puesto que los términos

se renuevan. No salir de los términos e interrumpirse aleja los comienzos (que lo son de otros movimientos). No estar sino en los términos es un movimiento que ni orbita en los términos ni los recorre (pues entonces la efectividad de los términos no se renovaría), ni se traza en una circunferencia supuesta. El movimiento circular no hace descender la circunferencia al tiempo, ni tampoco presupone una circunferencia inmóvil.

La circunferencia física no es ni móvil ni estática, sino la razón formal de un movimiento que causa el comienzo de otro por interrupción. Como la circunferencia física es concausal sólo en el movimiento, no es una forma entera, por lo cual la interrupción no la afecta.

Si se omite la consideración del movimiento continuo, el movimiento circular sería superfluo; si no se omite, el estatuto físico de la circunferencia comporta lo que he llamado elongación. De acuerdo con la elongación, la circunferencia no es estática. Por no salir de los términos, la circunferencia precisa su interrupción para elongarse (no puede estar en un elenco fijo de términos, pues son inestables). Cabe representar la elongación como la no constancia del radio. La no constancia del radio es incompatible con que la circunferencia sea generada en el tiempo desde un centro fijo: la génesis de la circunferencia como figura no es, en ningún modo, la génesis como razón formal de efecto cuya causa es el fin. Si la circunferencia es trazada, el movimiento *es del radio*: ni siquiera se ha empezado a entender lo que significa la circunferencia como forma de movimiento. En suma, la circunferencia física no tiene nada que ver con el radio ni con el centro. Es absolutamente imposible, si el movimiento circular causa el continuo, que la circunferencia sea generada por un radio que se mueve en torno a un centro: la génesis es ella.

La no constancia del radio es, exactamente, su exclusión, o sea, la interrupción en tanto que causa el comienzo del movimiento continuo, el "surgir" de la continuidad. La continuidad del movimiento causado excluye tanto el centro como el radio y la pluralidad de circunferencias. Las circunferencias son plurales si su radio es distinto, para lo cual es preciso que cada circunferencia tenga un radio fijo. Pero la circunferencia en física no tiene nada que ver con el radio, el cual es excluido (o sustituido) por los movimientos que son causados, continuos y finitos[24].

24. Desde aquí resulta impreciso hablar de espacio curvo. Nótese bien: el trazado de la circunferencia la colocaría en un espacio previo.

Así entendido, el movimiento circular no recorre términos supuestos (los términos sólo serían dados como términos del radio). Es obvio, por lo demás, que recorrer términos supuestos es incompatible con la consideración de los términos como efectos, así como que recorrerlos no contribuye en nada a su efectividad. Más bien, el movimiento circular pivota sobre los términos, los cuales, en cuanto que efectos, no son "puntos" fijos. La imposibilidad de que los términos sean fijos comporta la elongación, la interrupción por la que el movimiento circular causa los comienzos, y la exclusión de la pluralidad de circunferencias de radio fijo.

14) Las observaciones anteriores permiten describir mejor las concausas que concurren en el movimiento circular.

1º Pivotar es el sentido concausal de la causa material con la eficiente (o el movimiento circular "visto" desde su concausa material). Equivale a un estar. Si en concausalidad doble con la causa formal, la causa material es múltiple e inestable (posibilidad material no activada), y en concausalidad con la causa final es fija y no múltiple, como concausa de la ordenabilidad, la causa material es estable y múltiple: está en los términos que son (que llegan a ser), y deja de estar en los términos que no lo son (que dejan de serlo: lo que la distingue netamente de la causa *ex qua*). Dichos términos no son sólo los muchos de un universal, los cuales no son simultáneos, sino los de los diversos universales. Tampoco esos términos son simultáneos, pero el movimiento circular es materialmente estable en tanto que está en "todos" ellos. La estabilidad es imposible sin la diversidad de universales porque comporta renovación, pues no deja de estar (está en otros términos si otros dejan de serlo; la estabilidad es concausal con la unidad de la analogía, no con la unidad del universal, por lo que no se renueva en uno de ellos si no se renueva de acuerdo con su diversidad. En otro caso no sería renovación, sino un ritmo, pues referida a cada universal la circunferencia sería un ciclo. Pero la circunferencia no es el ciclo.

Por tanto, la causa material estable es compatible con la causa *in qua* de esa manera, es decir, sin confundirse con ella (y sin fundir la causa i*n qua* con la causa *ex qua*), y se multiplica sin alternancia. Como es claro, esta multiplicación se reduce a que no falten términos por más que los términos sean inestables (la causa material no se multiplica por sí misma, sino en tanto que concausal, y en tanto que sólo se agota en concausalidad con la causa final). Conviene insistir en que la unidad de la analogía no informa su concausa material, pues es una forma no entera, una posi-

bilidad formal inseparable del movimiento circular (y no susceptible de compensación objetiva). La diferencia entre posibilidad activada y no activada es propia de la causa material. En cambio, la posibilidad formal no deja de ser concausal con la eficiente sin serlo por completo nunca (o sea, sin cesar). La primera se agota en concausalidad con la causa final; la segunda, no, precisamente por no ser una forma entera; y en concausalidad con ella, la causa material es estable y se multiplica sin alternancia.

2º La interrupción es el sentido concausal de la causa eficiente (el movimiento circular "visto" desde su concausa eficiente). La interrupción se distingue del cese por ser concausal con la causa material estabilizada (cesar equivale a no estar en el término) y por no completar la posibilidad formal. Por eso, también la interrupción es múltiple, y dicha multiplicidad tiene que ver, por lo pronto, con el pivotar: sin las interrupciones no sería posible el estar múltiple en los términos. Dicho de otro modo, si el pivotar se interrumpe, la causa material deja de estar en un término por cuanto que la interrupción causa un comienzo (la alternancia *in qua-ex qua*. Nótese que la causa material estabilizada es compatible con la inestabilidad si se interrumpe y si la interrupción tiene sentido concausal eficiente). Pero también al revés: si no fuera concausal con el pivotar, la interrupción no causaría el comienzo de otro movimiento. Dicho causar comporta retraso, aunque sea mínimo.

Si los comienzos son plurales, las interrupciones también lo son; pero la explicación de esa pluralidad ha de ser concausal: una estabilización no plural sería una fijación, es decir, el agotamiento de la causa material. Además, la interrupción única es insuficiente para una forma no entera. Se dijo que las interrupciones no afectan a la forma concausal con ella por no ser la posibilidad formal una forma entera (la distinción entre posibilidad material activada y no activada no vale para la posibilidad formal exclusivamente concausal con la eficiencia). Más aún, la posibilidad formal exige las interrupciones, y no le basta con una sola. Se dijo que la causa material no se agota salvo por la oposición de la causa final a ella. En cambio, la posibilidad formal exclusivamente concausal con la causa eficiente es inagotable (por eso el movimiento circular no cesa –es concausal con la causa material estable, que es plural–; la posibilidad del movimiento circular es formal, y la pluralidad de interrupciones no la afecta). En rigor, la interrupción no causa un comienzo si no los causa a todos –si no es plural y sin simultaneidad–, y ello en virtud de su concausalidad con una forma no entera, o que no pasa a ser entera (en cuyo caso el movimiento no se interrumpiría, sino que cesaría).

La posibilidad formal exige la interrupción porque, por no ser una forma entera, sólo así es concausal con la causa eficiente. La pluralidad de interrupciones se debe al ir hacia delante el trance de génesis (en otro caso, la posibilidad formal dejaría de ser una forma no entera). Los movimientos continuos de cada universal son plurales en tanto que entre ellos media el reposo. El movimiento circular es discontinuo en tanto que se interrumpe. Nótese que el reposo media entre movimientos en cada concepto: entre movimientos de distintos universales no cabe hablar de reposo: la pluralidad de esos movimientos no es susceptible de explicitación conceptual (exclusión de la noción de concepto de conceptos), pero sí lo es de manifestación habitual en tanto que es manifiesta su causa: el movimiento circular. Con otras palabras, la consideración de las pluralidades de movimientos de acuerdo con la pluralidad de conceptos al margen de su causa es imposible, tanto como lo es el concepto de conceptos, y ello es habitualmente manifiesto.

La interrupción no causa "empujando" ("antes" de ser causado, el comienzo no ocurre, y, "una vez" causado, es concausalmente continuo), sino discerniéndose del comienzo o alejándolo, "entregándolo" a la continuidad (dicho alejar corre a cargo de la posibilidad formal como seguir discerniéndose). En rigor, no cabe que una causa eficiente cause eficientemente a otra causa eficiente si ambos sentidos causales eficientes no son concausalmente diferentes: ser concausal con la posibilidad formal es diferente de serlo con la causa *ex qua*: esto último es comenzar; lo primero se discierne del comenzar en tanto que lo causa. La interrupción no es otra causa, sino en tanto que causa el comienzo discerniéndose de él. No se trata de diferencias simultáneas o cada una por su lado (lo que no pasa de ser una comparación entre objetos). Si el movimiento circular no causa el movimiento continuo, no es movimiento alguno. El asunto no es lógico: si no se causa discerniéndose, no cabe hablar de causar la causa eficiente; el movimiento circular causa el movimiento continuo en tanto que lo causa discerniéndose, y no es causa en ningún otro sentido, pues es sin más causa de los movimientos continuos.

Así pues, la interrupción es el discernirse, como causa del comienzo, y el comienzo el apartarse, como causado, de la interrupción. Pero ese discernimiento no se detiene. En el movimiento circular el seguir es el no agotarse su concausa formal; en el movimiento causado es su continuidad. Las interrupciones y los comienzos son plurales. El seguir como continuidad es asimismo plural; en cambio, el seguir como no agotamiento es

unitario –unidad de la analogía–. La unidad de la analogía es el trance de génesis de las distintas taleidades.

3º La elongación es el sentido concausal de la causa formal (el movimiento circular "visto" desde su concausa formal, la unidad de la analogía, o el seguir discerniéndose).

La noción de discernimiento (que no se detiene, o que sigue hacia adelante) equivale a la de movimiento circular en tanto que causa de los movimientos continuos. Como implícito manifiesto, el movimiento circular no admite compensación ni, por consiguiente, tampoco comparación objetiva: no cabe decir que uno es causa de otro como objetos distintos, pues el discernimiento corre a cargo del movimiento que causa exclusivamente en tanto que causa. El discernimiento es causal, físico, no una comparación mental. Nótese que una causa formal no puede causar a otra distinta de ella, porque así sólo cabe hablar de diferencia externa, y las causas formales no son externamente diferentes: compararlas entre sí es sentar una diferencia entre objetos, es decir, suponerlas perdiendo la diferencia propia de cada una (eximiéndolas de ella). Para entenderlas *desde dentro –intus legere–* y no desde fuera, es preciso el seguir discerniéndose como trance de génesis, y que lo generado sean diferencias continuas (lo generado es diferencia concausal con la causa eficiente causada, y el trance de génesis es diferencia como seguir discerniéndose concausal con las interrupciones, o forma no entera, o unidad de la analogía). Las formas enteras, es decir, los unos universales son internamente diferentes.

La unidad de la analogía es el discernirse de las unidades universales, que tampoco son universales diferentes desde fuera, sino en la unidad de la analogía, es decir, en la ordenabilidad.

La unidad de la analogía es la *unidad de las notas*. Dicha unidad no es una forma entera, es decir, no es el uno del concepto. En cada concepto, las notas son diferencias internas de su unidad. El desgranamiento y la plasmación son peculiares de las taleidades conceptualmente explícitas. Pero sin la unidad de la analogía, los diversos conceptos no se pueden distinguir si no es desde fuera, o sea, no en sentido físico[25].

25. Como se anunció al inicio de la Lección, la exposición del movimiento circular ha de ser paulatina, porque debe ponerse cuidado en que no se introduzca la objetivación a la que se prestan las formulaciones, por ser lingüísticas. Este modo de exponer lleva consigo repeticiones, pues las exposiciones se retoman para precisar su sentido en la medida en que lo exige la mostración de su coherencia.

En concausalidad con la causa material estable, la elongación es el "saltar" a "todos" los términos de los distintos universales (sin propagación. El movimiento circular no se propaga. En concausalidad con la interrupción, la elongación es la inagotabilidad de la posibilidad formal –forma no entera–.

Sin la elongación, que no es plural, no cabe la pluralidad de interrupciones. Las interrupciones son múltiples por ser concausales con una posibilidad formal exclusivamente concausal con ellas, a la que no agotan y, por tanto, a la que no multiplican. Y éste es el estatuto físico de la circunferencia. Insisto: como forma física la circunferencia es una posibilidad formal unitaria múltiplemente concausal con interrupciones que, al no agotarla, tampoco la multiplican, de manera que es el seguir de la diferenciación respecto de los comienzos (tal seguir es unitario y circular por unitario). La posibilidad formal unitaria es manifiesta habitualmente, pero no es objetivable (no es una forma actual o inteligible en acto, presente).

La elongación no es espacial ni temporal: no se requiere un "trozo" de elongación para que ocurra una nueva interrupción (esto es serial, no circular); el seguir diferenciándose no comporta un intervalo o una espera (no es un reposo); el retraso –mínimo– se debe a la causa material. La interrupción no se estabiliza, puesto que interrumpe la estabilización. A su vez, el seguir diferenciándose circular es la causa de la diferenciación continua, y para su concausa material, comporta el paso a otro término. Paralelamente, la interrupción causa un comienzo si causa "todos", pues su multiplicidad no multiplica su concausa formal, porque no la agota. Como es claro, una unidad no multiplicada se distingue del universal. El movimiento circular no es sustancia alguna.

Más aún: como la multiplicidad de interrupciones no multiplica la elongación (no la agotan ni la afectan), cabe decir que la elongación se interrumpe *siempre*. "Siempre" no significa simultaneidad ni instantaneidad, sino el seguir diferenciándose unitario; las interrupciones "siguen diferenciándose todas", no una a una. La expresión "todas las interrupciones" ha de reducirse a la unidad de la posibilidad formal; las interrupciones no son "todas" como el conjunto de ellas, sino que lo son por la unidad formal, pues, por muchas que sean, no son suficientes en virtud de la inagotabilidad. Por eso, seguir diferenciándose no es dejar de ser concausal, o una pausa entre las interrupciones, de manera que esa pausa fuese la circunferencia física, sino que la circunferencia física es la

unidad formal, la inagotabilidad unitaria de las interrupciones, por muchas que sean; el implícito manifiesto no guardado en la explicitación conceptual.

La elongación no debe confundirse con la propagación (en concausalidad con el pivotar y la interrupción no cabe hablar de propagación). Tampoco debe confundirse con la unidad de orden (la unidad de las interrupciones es menor que la unidad de orden). Según estas distinciones las sustancias elementales son compatibles con los mixtos y con los cuerpos vivientes.

## 22. DISCUSIÓN DEL PRINCIPIO DE INERCIA

Si el movimiento circular causa los movimientos continuos, estos últimos no son inerciales en el sentido que Newton da a la noción. La cuestión es: el principio, o ley, de la inercia ¿es una ley física? Propiamente no, pues es una ley para un cuerpo aislado o único; pero un cuerpo único no es un cuerpo físico (es incompatible con la explicitación conceptual). No es posible un cuerpo físico aislado, y menos que aislado se mueva. Sin embargo, es posible fijar el estatuto físico de la inercia. Dicho estatuto no es la referencia al espacio absoluto. Referido al espacio, el movimiento inercial es también absoluto y comporta la noción de *vis insita*. Referida al cuerpo, la inercia es otro asunto, a saber: la inestabilidad de "todos" los términos. No es lo mismo, en efecto, pensar la inercia con ideas generales o como explícito racional. Los principios no se conocen con operaciones generalizantes.

La idea de cuerpo único es restrictiva. Si la restricción no se queda a medio camino, ha de entenderse como pura precisión: ningún cuerpo; no se piensa un cuerpo; la noción de cuerpo único es la *anulación* de la noción de cuerpo. En cuanto restrictiva, dicha noción parece "prescindir de todos los demás": es así como aparece la noción de movimiento inercial; pero, además, el movimiento inercial no es cuerpo alguno, mejor, ningún cuerpo y, por lo mismo, es completamente distinto incluso del cuerpo único: es la pura exterioridad del trazado. Así se anula el cuerpo supuestamente asociado al movimiento: dicho cuerpo no es un móvil. ¿Significa tal anulación que no queda nada en absoluto? De ningún modo: queda justamente la inercia: en vez del movimiento del cuerpo único, únicamente

la inercia. Cuerpo único inercial es una componenda. Lo único inercial es el movimiento. Pero, por otra parte, se trata de una unicidad parcial, puesto que es precisiva del cuerpo, pero no del espacio. Es la movilidad constante del trazado y nada más. La movilidad es constante por relativa al espacio, no al cuerpo móvil; y como tampoco el espacio es un móvil, es lo móvil en lo inmóvil, si es que *hay* movimiento. También el reposo es inercial[26].

Ahora bien, la inercia podría entenderse como la exención, por objetivación, de la inestabilidad de cualquier sustancia elemental *en cuanto no única*, sino como *unum in multis*. No se admite la idea de totalidad de los cuerpos, que sería antitética, como el espacio, a la inestabilidad: dicha totalidad estaría determinada frente a la inercia, y esta última también (en la oposición). Pero la inestabilidad prohíbe ambas determinaciones. En suma, no hay una totalidad de cuerpos separada de la inestabilidad. Ninguna sustancia elemental es estable; la inercia es externa a un cuerpo (único); la inestabilidad no es externa a la sustancia bicausal: "todas" esas sustancias son inestables, pero el universo no equivale a "todas" ellas. Lo más distinto de la inestabilidad es la causa final, que no es una totalidad determinada, sino la causa ordenadora.

Si por inercia se entiende movilidad exterior a un cuerpo único (el llamado movimiento absoluto, o no relativo, por referencia a la inmovilidad del espacio), se pierde la causa final. En cambio, si la inestabilidad no es exterior a cualquier sustancia bicausal, no cabe cuerpo único al que la inercia sea exterior (ni espacio absoluto, ni átomos, es decir, cuerpos cuya posición "real" en el espacio fuera determinada, en traza o reposo, por la inercia). El movimiento *a priori* respecto de los movimientos que causan la sustancia bicausal es su ordenabilidad. Con ello se excluye la posición del término como determinación particular (en sentido nominalista) en el espacio, porque si la inestabilidad no es exterior a cualquier sustancia bicausal, recíprocamente, tampoco ninguno de los términos está puesto –en el espacio–. La inestabilidad es intrínseca al cuerpo: no una fuerza ínsita, sino el factor causal no activado (la causa *in qua*) que contribuye a la pluralidad inestable y no simultánea de los muchos *en* los que el uno (*unum in multis*).

26. Si se aplica una fuerza externa, se altera el estado inercial; si esa aplicación cesa, se restablece el movimiento inercial, y así aparece la noción de cantidad de movimiento (mv) y, con ella, la de masa inercial. Pero, insisto, en la pura consideración de la objetivación newtoniana del principio de inercia, las observaciones anteriores son válidas. Volveremos a considerar este asunto en el último apartado de la Lección.

La unidad de la analogía, la génesis de la pluralidad de las taleidades, es decir, de la distinción de conceptos, se distingue netamente de la infinitud del espacio homogéneo. En la explicitación conceptual los muchos no son simultáneos ni estables. Atendiendo a la unidad de la pluralidad de los conceptos (de las causas formales plasmadas), hay que añadir que la información no es unívoca y, por tanto, tampoco la causa *in qua*. La inestabilidad de cada sustancia bicausal es intrínseca a en virtud de la inagotabilidad de la materia por las causas formales plasmadas. Asimismo, la noción de inestabilidad se justifica por la pluralidad de causas formales. Nótese que no hablamos de cuerpo único, porque la pluralidad de los conceptos no es unívoca. La inestabilidad pertenece al cuerpo en cuanto que su causa formal no la puede evitar. Por tanto, la forma concausal con el movimiento circular (que no es un cuerpo) no es la forma plasmada en la materia, sino la razón formal de efecto, cuya elongación es la unidad de la analogía.

La inercia (en Newton) es, como movimiento, exterior al cuerpo único (aunque se hable de *vis insita*), de tal modo que respecto de tal movimiento el cuerpo (único) simplemente se da por supuesto. Claro es que parece imposible pensar un movimiento sin algún cuerpo –o partícula–; pero si nos fijamos bien, el movimiento inercial, en su exterioridad misma, es sin cuerpo: el cuerpo está añadido; tal adición significa que el cuerpo sigue igual, inalterable, único, porque el movimiento es exterior. Al cuerpo le podemos atribuir algunas propiedades (puede ser de uno u otro tamaño y forma, etc.), pero respecto de la inercia es invariable: tanto que basta pensar que "intenta" no serlo para sentar de inmediato una imposibilidad. Así pues, el movimiento inercial es ciertamente precisivo del cuerpo único, incluso cuando se lo adscribimos supuesto, suposición que parece, por otro lado, imprescindible. La anomalía es tan clara que debemos abandonar la suposición del cuerpo único en física.

¿Por qué se supone el cuerpo único? Porque se piensa que sin cuerpo no cabe movimiento. Pero en estas condiciones, lo que verdaderamente se piensa es que el cuerpo acompaña al movimiento (inercial). Ahora bien, el movimiento (y el reposo) inercial comporta tiempo. Y como el cuerpo único es invariable en términos de dicho movimiento, acompañar para él significa ser anterior de modo constante en orden al tiempo que la inercia comporta. En suma: la suposición del cuerpo único es la *constancia* de su anterioridad. El cuerpo acompaña al movimiento y permanece igual.

Por lo pronto, señalemos que dicha constancia puede entenderse como simultánea con la inercia. Esta idea no es tan extraña, o disimula que lo es, si el movimiento inercial se refiere al espacio. La simultaneidad del cuerpo único con la espacialidad significa que el movimiento lo traslada de un lugar a otro, pero como el cuerpo está supuesto, su traslado no lo altera. La simultaneidad aquí es tanto la espacialidad referencial, como el volumen del cuerpo al que el movimiento inercial es exterior. Ahora bien, como he dicho, tanto el movimiento como el reposo inercial comportan tiempo. Si esa temporalidad se toma en cuenta, afecta a la suposición (no abandonada), y el carácter precisivo de la inercia equivale a la inconstancia del cuerpo único. Esto no elimina la anterioridad del cuerpo, sino que la hace plural: hay pluralidad de antes (se confunden el antes temporal y la anterioridad de la presencia mental). De este modo, la noción de cuerpo único deja paso a la de historia-cuerpo. Una historia-cuerpo no es un cuerpo único, sino una pluralidad de anterioridades (que puede estimarse susceptible de cálculo). Insisto: la pluralidad de anterioridades confunde la causa material y la presencia mental. En atención al movimiento inercial tales anterioridades se formalizan matemáticamente. Surge así la noción de tiempo como parámetro principal, es decir, el dominio de la inercia sobre el cuerpo: no es, en rigor, el tiempo de un movimiento, sino el movimiento reducido a tiempo respecto de un cuerpo. Lo que ocurre como cuerpo ocurre en tal tiempo, hasta el punto de que se prescinde de que el cuerpo sea algo distinto de la pluralidad inherente al tiempo. Cuerpo único tan sólo puede significar ahora suceso único, o antes único (esto es, no pluralidad de sucesos).

Con esto se muestra que la versión generalizante de la inercia tiene, al menos, dos sentidos. Puede ser inercia en el espacio de un cuerpo prescindido (supuesto). El espacio es un término de referencia absoluto o no modificado, lo mismo que el cuerpo (no modificado por prescindido). En este caso suponemos el cuerpo y el espacio. Pero cabe no referir la inercia al espacio, sino al tiempo. En este caso, el cuerpo se supone sólo si su anterioridad no se modifica, o si es un único suceso, no varios; por su parte, el tiempo no es sino el número de variaciones de la anterioridad, o sea, el número de sucesos. Tal número no es el mismo en todos los cuerpos. De este modo no se supone un cuerpo único, sino plural. Lo que distingue a cada cuerpo es su tiempo, es decir, el número de variaciones de su anterioridad. Así se vuelve al planteamiento pitagórico. Señalemos que en dicho planteamiento se confunden (sin lograr unificarlos) dos sentidos

del antes temporal: el del cuerpo (causa *in qua*) y el del movimiento (causa *ex qua*).

La constancia ahora sólo es referible al suceso único. Éste es el cuerpo no afectado por la temporalidad de la inercia, o bien el único cuerpo para el que el tiempo es inercial. Este cuerpo inmóvil en el tiempo (se dice) es la luz: es el cuerpo para el cual el tiempo es externo. La peculiar apropiación del tiempo por parte de todo cuerpo (salvo la luz) sugiere algo así como una monadología física. En todo caso, sin embargo, la citada apropiación tiene como contrapartida la temporalización del cuerpo (noción de historia-cuerpo). Sólo la luz es el vínculo cósmico: constancia de la luz. De este modo se excluye la noción de cuerpo único salvo en un caso: la luz.

El planteamiento causal de la inestabilidad es más asequible a partir de estas observaciones. Un cuerpo es la determinación de un antes temporal (mejor que de un tiempo: la noción de tiempo apropiado es sólo la interpretación plural de la anterioridad temporal confundida con la presencia mental). El tiempo es número del movimiento según el antes y el después (se excluye la simultaneidad: el movimiento físico no se supone; en rigor, el antes del tiempo del movimiento no se confunde con la presencia). El movimiento es numerable porque es del móvil. De acuerdo con esto, el movimiento se describe como acto de la potencia en cuanto que potencia. Lo primero que ha de destacarse en esta noción es que la concausalidad del movimiento con la potencia material –su traza en el móvil– se distingue del hilemorfismo. Para que la traza se lleve a cabo se requiere el concurso de una causa distinta de la formal. Los movimientos continuos no son inerciales, puesto que se trazan en el móvil. Pero, por otra parte, esa traza –la causa *ex qua*– no agota la causa material, es decir, el antes temporal al que se opone la causa final.

La exégesis heurística de la física aristotélica ha permitido destacar la distinción de la determinabilidad del antes temporal y su activación concausal con el movimiento continuo. Y como esos dos sentidos causales de la materia no la agotan, cabe hablar de analogía de la causa *in qua* de acuerdo con la pluralidad de causas formales conceptualmente explícitas, así como de analogía de la causa *ex qua*.

La analogía de los sentidos causales del antes temporal conceptualmente explícitos equivale a su no agotamiento en las concausalidades conceptualmente explícitas. A su vez, tal no agotamiento se corresponde con la pluralidad de conceptos y es diferente según cada uno de los

sentidos causales. La causa formal no se agota en la explicitación conceptual: no existe una única causa formal plasmada (un sólo *unum in multis*), y ello se corresponde con la pluralidad de conceptos. La causa eficiente no se agota por este motivo, y además porque el movimiento circular, causa del continuo, no es un explícito conceptual sino la unidad de la analogía de los movimientos continuos. A su vez, la causa material no se agota ni como causa *in qua* ni como causa *ex qua*, sino en cuanto que la causa final se opone al antes temporal. Esto significa que la pluralidad de la causa *in qua* y de la causa *ex qua* no comporta la *reiteración física del antes temporal sino su carácter incesante*; paralelamente, en tanto que concausal con la forma, la materia excluye la estabilidad, y en tanto que concausal con el movimiento continuo comporta retraso. Por eso, el tiempo del movimiento, que es el tiempo físico, no es *a priori*: el movimiento no lo presupone. Lo que sí puede admitirse es que el tiempo no es único, o bien que el retraso no es igual en los distintos movimientos, e incluso que no significa lo mismo para el movimiento continuo y el circular.

La analogía no es el análisis objetivo del acto de ser –al que he llamado persistencia–, sino el conocimiento habitual de la pluralidad conceptual. No se reduce a la explicitación conceptual, sino que es un implícito manifiesto (que prepara la explicitación judicativa). La pluralidad de los "mismos" sentidos causales (por ejemplo, la pluralidad de taleidades) no puede ser concausal; la analogía es la unidad de esa pluralidad, en atención a la cual no es correcto decir los "mismos". Por eso, no son análogos los diversos sentidos causales (la causa formal con la causa material, por ejemplo), sino la pluralidad de las explicitaciones conceptuales de cada sentido causal. En especial, ni la causa final en tanto que se opone al antes temporal, ni éste en concausalidad con ella, entran en la analogía; así considerados no son plurales. Por su parte, los movimientos continuos son análogos; en cambio la forma del movimiento circular es la unidad de la analogía; dicha unidad es la de la analogía, pues no es una unidad completa o abarcante (además, es inferior a la unidad de orden). La unidad del movimiento circular no reduce ni cierra la pluralidad de los movimientos continuos. Paralelamente, se atenúa la oposición de la causa final a la causa material. Por eso cabe la pura posibilidad material, y su activación –el movimiento continuo–. El movimiento circular se distingue de dicha activación, a la que causa sin salir de los términos, cuya inestabilidad no impide.

La prioridad del tiempo es el antes temporal. En cualquier otro sentido dicha prioridad sería incompatible con la referencia del movimiento a otras prioridades reales, con la realidad del movimiento (y con el antes temporal). Insisto: el antes temporal es la estricta antecedencia temporal con valor de *prius* físico: el tiempo no precede en ningún otro sentido; no es un objeto homogéneo; (tampoco el espacio físico). Además, el antes temporal es explícito como no agotado en concausalidad con el movimiento. Por eso, la noción de cuerpo único respecto de un tiempo homogéneo es insostenible. La consideración del movimiento continuo no se consigue si no se atiende a la doble explicitación conceptual de la causa material.

En tanto que la inercia es una idea general regulativa, si se admite, se incurre en confusión (las operaciones generalizantes se distinguen de las explicitaciones), y se supone el cuerpo (si no se supone el cuerpo, la causa material no se agota salvo en concausalidad con la causa final). Al suponer el cuerpo, el antes temporal se comunica al tiempo y lo convierte en un flujo homogéneo. La confusión es posible precisamente porque la causa *in qua* y la causa *ex qua* no agotan el antes temporal. Pero esa confusión omite la explicitación conceptual de los mencionados sentidos causales de la materia.

Para avanzar en la comprensión de la causa material hemos de concentrar la atención en el antes temporal. Concentrar la atención es *fijarse* en la noción. ¿Qué significa este fijarse? Para responder a la pregunta planteemos otra: ¿lo permite el antes temporal o, más bien, no lo permite en modo alguno? Parece, en efecto, que hay dos dificultades: 1) si el tiempo fluye, el antes no se fija; 2) fijar es igual a objetivar. En cierto modo, la primera dificultad remite a la segunda: la concausalidad física comporta que el antes temporal no queda atrás por un "fluir" del tiempo, sino que retrasa. Por otra parte, la expresión "el tiempo pasa" no tiene directo sentido físico: el tiempo indica movimiento efectivo; no hay un paso "fluyente" del tiempo en física. ¿Dónde lo hay? En la imaginación. Imaginar no es un movimiento físico, sino un movimiento vital: precisamente aquél para el cual el tiempo es objetivamente fluir, de acuerdo con una regla de reobjetivación. Hemos de dejar de lado el tiempo imaginado.

Las preguntas que cuestionan la posibilidad de la fijación atencional perfilan un dilema: si no fijamos la atención en el antes temporal, no lo entendemos; si el antes temporal no permite la fijación atencional, es

incognoscible y, por tanto, si tratamos de entenderlo no lo entendemos, sino que lo sustituimos por otra noción (pues es imposible que al pensar no pensemos noción alguna).

De aquí se desprende que el antes temporal sólo es explícito en tanto que insustituible, es decir, como concausa. Pero si se piensa objetivamente, es sustituido sin remedio –se supone– (esta sustitución acontece en cierto modo en la imagen del tiempo –tiempo regularmente fluyente–. Por lo pronto, esto significa que el antes temporal no es del orden de lo pensable –objeto poseído en presencia, supuesto–, ni tampoco de lo imaginable. Ahora bien, sostener que la impensabilidad del antes es su indeterminación es equivocarse de camino: una generalización en la que el antes temporal pierde su carácter de causa.

Fijar la atención en el antes temporal es posible si el antes temporal lo permite. Al salirse de él, se supone o se imagina. Pero entonces permitir fijarse en él *significa no salir*, es decir, ser un sentido causal físico incesante por la oposición de otro (esto es lo que la generalización no permite ver). La causa material es una de las causas físicas (o predicamentales) y su sentido causal es diverso de otros, de acuerdo con la heterogeneidad de lo físico. Si se alega que el antes temporal es incesante, en tanto que fluyente, nos salimos de él, o sea, no entendemos su concausalidad con el fin. Notemos de paso que las dificultades de Hume para apreciar la causalidad suponen esta incomprensión.

Asimismo, el antes temporal es concausal con el fin si permite fijación; con otras palabras, si no es agotado en concausalidad con la forma y la eficiencia. Para el movimiento el antes significa retraso. El antes temporal por ser fijo no es causa del movimiento, sino que en concausalidad con éste equivale a retraso. Alegar que tales no ser agotado y retrasar no tienen sentido equivale a aceptar (es el llamado principio antrópico) que los cuerpos piensan (o imaginan), o bien que sólo se puede pensar lo que se ejerce como el pensamiento, o la imaginación (o la percepción). Pero esto es la anulación de la física. Por otra parte, si se pretende pensar la temática de la psicología a partir de la confusión de la causa material con el tiempo fluyente, el desconcierto es inextricable[27].

27. La relación del movimento con la memoria se expuso en la Lección segunda de la primera parte. La tesis: para entender lo físico ha de existir algo como el pensar en el universo, es pagana o panteísta. La tesis: para formular un conocimiento no hipotético de lo físico hay que referir el movimiento al espacio absoluto, es mecanicista. La tesis: si no existe paralelismo entre el conocimento humano y lo físico, es preciso admitir el azar absoluto, o bien la física es subjetiva, es

Permitir fijar la atención es no salir de sí, o quedar, sin agotarse en la inestabilidad ni en el retrasar (tampoco en el pivotar), por concausalidad con el fin. No es menester entender el antes temporal objetivamente (para entenderlo); respecto del tiempo físico basta entenderlo como retraso. Así se disuelve el dilema de que hablábamos. Podemos fijar la atención en el antes temporal debido a que no "se ha ido" o ha pasado. Insisto: no se fija la atención en algo-presente (pensado). Como es claro, cabe argüir que esto es una eventualidad sin pruebas (con todo, la noción de pugna de la presencia es cierta prueba). Pero: o esta eventualidad, o se renuncia a entender el antes temporal.

Además, no es una mera eventualidad. Cabe decir bastante acerca del antes incesante desde el retraso:

1º No es ninguna presencia o *algo* presente.

2º No es sustituible en cuanto que prioridad: en orden a causas distintas de la final, la causa material siempre retrasa. Cabe que el retraso se concilie con otros sentidos causales, pero no que se anule (salvo en los movimientos vitales que poseen fin). La conciliación no es dialéctica.

3º La causa material en orden al tiempo es el tiempo como retraso. El tiempo como retraso no es asunto psicológico. Tampoco es la consideración metafísica del tiempo.

4º Sin retraso el tiempo no tiene sentido físico: no concuerda con la causa eficiente ni con la causa formal.

5º El retraso es la irreflexión como tal (ello permite la concentración atencional como fijación). La irreflexión como tal es causa de irreversibilidad; el retraso es un valor causal respecto del movimiento: no hay vuelta al antes "nunca", es decir, a "lo largo" del tiempo, porque el retraso equivale al tiempo. Aunque el tiempo físico no vuelva al antes, tampoco se libra de él: *no lo adelanta*; en rigor, el tiempo no vuelve porque no se "libra" del retraso. Paralelamente, *adelantar* al antes temporal no es dejarlo atrás, sino articular el tiempo. Pero esta articulación no es física.

6º La irreflexión física no significa, propiamente, ausencia de circularidad. Para entender la irreflexión como retraso es preciso prescindir de la noción de reflexión como *reditio* y no comparar el tiempo físico con ella. El retraso es carencia del adelantarse. De aquí que el retraso pueda

propuesta por algunos filósofos de la ciencia actualmente. Estas tesis son ajenas al conocimiento explícito de la concausalidad.

faltar por defecto. La falta de retraso no significa fijación, sino información. A su vez, el movimento se traza. Para la traza, el retraso proporciona un sentido causal: es la causa material como causa *ex qua*. La causa que no fija el antes temporal cuando falta el retraso es un sentido causal que no agota el antes temporal: es la causa formal informante. Para esa causa formal la concausalidad material significa materia informada. No debe confundirse materia informada con forma determinada "de hecho": esta última sólo es pensada sin sentido causal (físico): determinación segunda o de las nociones generales.

Las nociones generales son homogéneas e indeterminadas. La causa material *in qua* no es una determinación empírica de la causa formal; no es éste su sentido concausal. Paralelamente, la causa formal informante no debe confundirse con la fijación de la atención. Pero la fijación atencional tampoco obtiene una noción homogénea: no es una operación generalizante; tampoco es la abstracción (que objetiva las formas como determinaciones directas), ni la imaginación. Fijar la atención es, simplemente, llevar a sus extremos el análisis causal de la persistencia. Lo fijo por oposición de la causa no seguida es el incesante no seguir.

7º El retraso en su estricto sentido temporal permite numeración. El llamado retraso de los relojes (en una glosa de Einstein) ha de entenderse en el orden del retraso: no significa adelantamiento. Por eso, la noción de relatividad es ambigua si no se advierte que todos los relojes retrasan y que el más o el menos aquí no remite a un adelantar: no hay límite en el retrasar; cabe hablar, no obstante, de retraso mínimo. El retraso mínimo es la causa material como concausa del movimiento circular[28]. La referencia a la fijación se entiende como pivotar. Volveremos todavía sobre esta noción en el apartado cinco de esta Lección y en la siguiente.

No por numerar el retraso se trasciende el retraso. El adelantamiento es la presencia que elimina el retraso, no una causa física. Eliminar el retraso significa que no cabe *ya* hablar de retraso, o que el adelantamiento no es concausal con él (no es un *prius* físico).

Según esto, la fórmula $e= m{\cdot}c^2$ podría entenderse físicamente como referencia del trazado en el móvil –causa *ex qua*– a la causa eficiente que incluye la referencia del retraso mínimo a la fijación incesante. Se dice que

28. Aunque los retrasos atenúan la oposición de la causa final al antes temporal, no la eliminan, pues sin la fijación incesante no cabe hablar de retrasos. El retraso mínimo se refiere con mayor intensidad a la fijación incesante porque el movimiento circular es una mediación de la causa final (atenuar menos la oposición es un menor agotamiento de la causa material).

$c$ es expresión de velocidad. Sin embargo, $c^2$ es la expresión de dos sentidos del antes; uno de ellos podría ser el retraso mínimo; el otro es el trazado inercial relativista. Este segundo sentido es característico, como hemos visto, de la interpretación temporal de la inercia, que comporta la exclusión de la causa *in qua*, por equiparar el retraso y la traza en el espacio. Esta equiparación conduce a interpretar la causa eficiente continua como único estatuto de la forma, y se ha de rectificar distinguiendo la concausalidad de la posibilidad formal y la del movimiento continuo, es decir, el retraso mínimo y la causa material *ex qua*[29].

La pluralidad de sentidos del antes temporal no significa en directo multiplicación de causas, sino la consideración de la causa material respecto de diferentes concausalidades. Las sustancias elementales son una pluralidad, y ello entraña la exclusión del cuerpo único (el cuerpo único es la descalificación de la causa formal y de la causa final) y del cuerpo infinito (el cuerpo infinito sería la información infinita o perfecta de la materia). La inestabilidad hilemórfica se corresponde con la concausalidad ínfima de la materia.

La fijación del antes temporal es concausal con la causa final. Por tanto, la pluralidad del antes es su concausalidad con otros sentidos causales. La noción de inercia equivale a la "prolongación" del antes, a salirse de él (sin entenderlo) y a atribuir a la causa eficiente funciones de causa formal (extrínseca)[30]. Ahora bien, la causa eficiente se distingue de la causa formal: el *prius* informante no es eficiente; el *prius* eficiente no es informante, pero también es concausal con la causa material. Si esta concausalidad se absolutiza, se desconoce la causa formal. Por su parte, la noción de velocidad deja de ser ambigua al excluir la univocidad de los retrasos (la inercia newtoniana y la relativista).

La concausalidad de la causa formal con la eficiente es la exclusión de la noción de causa única: la causa formal distribuye la eficiente, de manera que su propia pluralidad no es marginal a su concausalidad con la eficiente. La causa de que eficiencia y forma no sean una única causa es la causa final. La causa final se describe como causa de la eficiente. Los

29. Si se admite que la luz es más formal que el movimiento circular, hay que admitir también la distinción entre elongación y propagación, o una más estrecha unión entre causa formal y causa eficiente (este modo de entender la luz ha de ser explícito en el juicio).

Sin embargo, en cuanto solidaria con la propagación, la noción de velocidad es ambigua. Para despejar la ambigüedad hemos de volver a la consideración de los diversos sentidos causales de la materia.

30. La "prolongación" del antes conduce a formular la noción de condiciones iniciales.

movimientos han de ser heterogéneos. Por tanto, puede entenderse también la causa final como causa requerida por la diferencia formal de los movimientos. La física aristotélica es física de causas finales en cuanto física de movimientos heterogéneos.

Aristóteles reprocha a Demócrito ignorancia sobre el valor causal del movimiento. Los rasgos con que en la física de Newton se entienden los cuerpos (o los corpúsculos) son cercanos a la idea de átomo. Opinar que la física aristotélica está superada definitivamente (a partir de la mecánica del s. XVII, o ya desde Copérnico) es una superficialidad que un estudioso de la mecánica puede permitirse porque la física de Aristóteles no es mecanicista, o bien porque Aristóteles piensa lo físico en distinto nivel que Newton.

¿Es más congruente la física de Aristóteles que la de Newton? La pregunta puede considerarse resuelta, al menos en parte, con lo dicho hasta aquí. Ahora bien, a Aristóteles se le suele reprochar que su geocentrismo es definitivamente caduco. Con todo, el geocentrismo no pasa de ser la versión representacionista de la convicción aristotélica de la perfección del movimiento circular y de su valor causal respecto de los movimientos que ocurren en la región sublunar. Por eso se dice que la tierra está en el centro, y que el centro es inmóvil. Sin embargo, dicha inmovilidad es pura imperfección, pues no significa otra cosa que carencia de movimiento, y no sólo del circular[31].

La exégesis heurística de la física de causas de Aristóteles que se está exponiendo no es representacionista (los explícitos conceptuales y el implícito manifiesto en el hábito correspondiente son incompatibles con cualquier representación: por ello constituyen esa exégesis heurística). Dicha exégesis sigue manteniendo la distinción entre el movimiento circular y los movimientos causados por él, y, solidariamente, la mayor perfección del circular.

31. Sobre el geocentrismo de Aristóteles se han dicho, entre otras, las siguientes imprecisiones:

1º Que para la tierra y el hombre entraña preeminencia, y que Copérnico significa el destronamiento del hombre, la pérdida de una posición privilegiada. No es así. La cuestión es otra: en el espacio infinito el hombre se siente perdido, privado de *télos* cósmico. Pero el *télos* aristotélico es astral, no infralunar.

2º Que Aristóteles y Copérnico son dos alternativas geométricas. No es necesariamente así, pues el geocentrismo es una tesis formal, no sólo un modelo representativo; y no comporta superioridad del centro, sino imperfección.

La idea de movimiento circular es la clave de la física de Aristóteles. ¿Tiene todavía algún sentido decir que el movimiento circular es más perfecto y formalmente distinto de los continuos? ¿Significa algo esta diferencia en la física de hoy, e incluso para la física de Newton? Por lo pronto, la idea de predominio del movimiento circular sobre el continuo es incompatible con la prioridad del espacio.

Un movimiento continuo no es real si comienzo y término no son distintos. Paralelamente, el movimiento se traza en el móvil. Es imposible que un movimiento se componga de átomo y vacío, o que se trace en el vacío. A un átomo respecto de un vacío no le pasa, en efecto, nada (lo mismo que al vacío); pero si no ha pasado nada, no ha ocurrido movimiento alguno. Formular el principio de inercia en orden al espacio es admitir un movimiento irreal. Además, la realidad del movimiento continuo comporta que la sustancia no es lo único físicamente real, porque el movimiento también lo es; pero como sólo lo es si atañe al móvil, la noción de átomo es insostenible.

Decir que el movimiento es causa significa que en vez de "átomo y vacío" existe el movimiento, que es tan real como la sustancia. Más aún, si el movimiento ocurre, la sustancia es afectada por él. Como trasunto del ente de Parménides, el átomo entraña la escueta igualdad del comienzo y lo que sigue, esto es, la irrealidad del movimiento. El movimiento es relativo a lo que se mueve, que de otro modo no se mueve en absoluto (lo que, a su vez, entraña la irrealidad del movimiento). Esta es la precisa consideración física del movimiento continuo. ¿Tiene la mecánica de Newton algo que ver con ese planteamiento? Estimo que sí, en el nivel de la segunda ley. Me limito ahora a indicarlo.

Pero, además, si no cabe término sin comienzo –el término no es fijo–, ni comienzo sin término –el movimiento cesa–, la diferencia entre ambos requiere la diferencia de movimiento circular y continuo. Nótese: la diferencia entre comienzo y cese no es propia del movimiento circular, sino que requiere este movimiento como causa. Como causado, el movimiento continuo excluye que el movimiento circular tenga radio[32]. En tanto que su concausa formal es la razón formal de efecto, el movimiento circular no sale de los términos; causar un comienzo interrumpe el movimiento circular: sólo el movimiento continuo comienza y cesa. Al no salir de los términos, el movimiento circular ni comienza ni cesa; pero al

32. Con esto se elimina la sugerencia representativa del mundo astral y el geocentrismo.

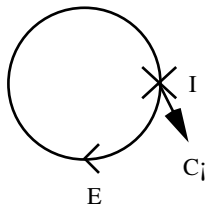
causar el continuo se interrumpe, lo cual comporta estabilizar la concausa material (pivotar), y elongación como concausa formal (ordenabilidad). La estabilidad no ocurre entre términos dados, es decir, anteriores al movimiento circular, sino respecto de la renovación de términos, pues la pluralidad de movimientos continuos requiere la elongación de su causa. La estabilidad no vuelve al punto de partida, pues la elongación es imposible sin interrupción y sin pivotar en un término renovado. En suma, el movimiento circular no sale de los términos; no transcurre entre términos dados, sino que su no salir de los términos requiere la novación de los términos. Esta es la razón de que un corte temporal no equivalga a lo que he llamado "todos los términos". La trasmutación del término en comienzo es lo causado por la interrupción del movimiento circular. El movimiento circular no sale de los términos, sino que la salida es el movimiento continuo.

La pluralidad de circunferencias se excluye por la concausalidad de la elongación y de la interrupción. Pero tampoco la circunferencia física es una circunferencia particular. Una circunferencia particular no es una forma física, sino una representación figurativa. Además, es patente que una circunferencia particular no puede ser un movimiento sin que se confundan el movimiento y el móvil: un punto trasladándose en una circunferencia es un móvil, no un movimiento. En el caso del movimiento continuo, el móvil es el comienzo. Ya hemos desechado la representación:

C ——————————X————————————> T
C´————>

El movimiento continuo no deja atrás su comienzo, sino que se traza en él (la distinción CT no está supuesta). C´es C "acercándose" al cese. He llamado a esto continuidad contracta. T no preexiste.

Por su parte, el movimiento circular no presupone la circunferencia. Es insuficiente la representación:




El punto (X) sería el pivotar. Su interrupción (I) causaría el comienzo

El movimiento circular no deja atrás la circunferencia para volver a recorrerla o a trazarse en ella, pues la circunferencia es concausal con él y no está supuesta. Carece de sentido la repetición de la misma interrupción (comienzo y término serían entonces intercambiables). Además, con esto la circunferencia es particular (por ello, tampoco la circunferencia rota: no es una forma entera; la rotación supone el espacio. Tampoco es pertinente la llamada diversidad de géneros del movimiento circular).

Si la circunferencia se elonga, tanto las interrupciones como los comienzos son siempre nuevos. La circunferencia física no es un volver sobre sí misma, sino precisamente un no volver sobre sí jamás. Sólo así el movimiento no la supone. Físicamente, la circunferencia es concausa hacia adelante. Las interrupciones causan los comienzos y no se repiten porque no agotan la elongación. Elongación e interrupción no se alternan porque la elongación es unitaria, y no particular, por no ser una forma entera.

Las interrupciones no se repiten por ser *siempre* nuevas, de acuerdo con la unidad de la elongación. Cabe decir que el movimiento discontinuo "recupera" la circularidad en virtud de la elongación y que la unidad de ésta impide la repetición de las interrupciones –siempre nuevas–[33].

Con otras palabras: la inextensión de la elongación sólo se advierte si no se supone una circunferencia por recorrer, o si la circunferencia se elonga no desde el centro, sino desde el pivotar interrupto. Como se ha

33. En tanto que el movimiento "recupera" la circularidad en virtud de la elongación, ésta es un *salto* respecto de la constancia del radio (sólo así se entiende la pluralidad de las interrupciones prescindiendo del retorno). Dicho salto es la inextensión de la circunferencia física (la imposibilidad de su representación).

dicho, la elongación es el seguir diferenciándose respecto del movimiento continuo o la "recuperación" de la circularidad del movimiento discontinuo. En este sentido, la elongación no *está* en ninguna parte salvo, según el pivotar interrupto, en "todos" los términos. La unidad "totalizante" no está en ninguna otra parte porque no es posterior a los términos, esto es, porque el seguir diferenciándose no es seguir a los términos. La causa de la continuidad contracta no es una contracción, sino una elongación, porque no es una forma entera (no deja de ser concausal con la causa eficiente), y porque causa "todas" las continuidades contractas (no cesa). Por tanto, tampoco es posterior a ellas (cuya "totalidad" no es un conjunto, sino una renovación debida a la unidad de la elongación).

Si el movimiento continuo no deja atrás el comienzo, el movimiento circular no deja atrás los términos. No es posible que un término vuelva a serlo; es posible una pluralidad de términos que pasan a ser comienzos en virtud del movi-miento circular interrumpido, y que vuelven a ser términos –renovados– en virtud de la causación de la pluralidad de movimientos continuos por el movimiento circular elongado. $C_1$ es "todos" los términos de acuerdo con una circunferencia sin radio fijo, que sólo está en los términos; sus interrupciones son la causa de "todos" los comienzos de los movimientos continuos; su elongación es la causa de "todas" las continuidades contractas.

Así pues, la circunferencia física está en los términos: se interrumpe y elonga sin ser posterior a ellos. "Todos los términos" no significa simultaneidad (o los términos de "cada momento"). La circunferencia no es un "momento" único, sino la unidad de la posibilidad formal, que es efecto de la causa final. La causa final es el significado físico de la necesidad del orden. El movimiento circular es el sentido físico de la ordenabilidad. La imposibilidad de salir de los términos equivale a la posibilidad formal en tanto que su interrupción es causa de la activación de la posibilidad material. Si el movimiento circular saliera de los términos, no causaría la pluralidad de movimientos continuos y sería incompatible con la causa final, que no es seguida (no sería efecto formal suyo).

## 23. LA ORDENABILIDAD COMO IMPLÍCITO MANIFIESTO

La breve exposición de la inercia mecánica contenida en el apartado anterior contribuye a precisar la distinción entre el movimiento con traza y el movimiento sin ella. En la física de causas propuesta, este último movimiento es circular (causa del continuo), y no el que persevera en una misma dirección (movimiento inercial). La igualdad de la dirección supone el espacio y, por tanto, no excluye por completo el trazado (aunque la traza en el espacio no sea propiamente física por no ser efectiva).

El movimiento no concausal con la traza es concausal con la ordenabilidad, es decir, con la mediación entre la causa final y la causa eficiente extrínseca. Dicha mediación no es asunto mecánico (la suposición del espacio es incompatible con la causa final, que no es seguida y se opone a la causa incesante, que así es fija). Como la causa final es la unidad de orden, y en modo alguno una sustancia, la ordenabilidad es simplemente concausal con un movimiento, es decir, una forma no entera. La concausa eficiente de dicha forma ha de ser discontinua, esto es, múltiple en tanto que interrupta. La exclusión de la traza, o su confinamiento en el movimiento continuo (que comienza y cesa) es la estabilidad de la concausa material. El movimiento circular no activa la materia, pues es concausal con la posibilidad formal.

Según lo expuesto, el movimiento continuo se caracteriza con las nociones de comienzo, continuidad o contracción, traza y cese. Se expresan con ellas la concausalidad de la causa eficiente con la posibilidad material activada y con una forma desgranada, y también entera en el término hilemórfico. Por ser entera en el término, la forma concausal con la causa eficiente extrínseca no es activada, sino graduada o desgranada. A su vez, el movimiento circular se caracteriza con las nociones de pivotar, interrupción o discontinuidad, y elongación u ordenabilidad. Con ellas se señala la concausalidad de la causa eficiente interrupta con la causa material estabilizada y con una forma no entera, o sólo concausal con el movimiento, aunque unitaria (la ordenabilidad no es la inestabilidad, sino la elongación), así como el valor causal del movimiento circular respecto del movimiento continuo.

La forma no entera es la posibilidad formal unitaria o no afectada por las interrupciones (ausencia de traza), las cuales son múltiples, y al no afectarla, tampoco la agotan (la ordenabilidad es indefectible, inagotable y unitaria como elongación, pero no entera). La estabilidad de la causa

material es la imposibilidad de salir de los términos. Así se distingue de la causa *ex qua* y, obviamente, de la causa *in qua* (que es inestable).

Las formas enteras son unidades menores que la unidad de la analogía. La diferencia estriba en no ser posibilidades formales, es decir, en no ser exclusivamente concausales con el movimiento: son formas coartadas por la causa material al plasmarse enteras, y desgranadas por la causa eficiente en tanto que la posibilidad (activada) es material. La diferencia entre la posibilidad formal y la posibilidad material es tajante, y se corresponde con sentidos distintos de la concausa eficiente (la activación de la posibilidad material es suficiente en tanto que es concausal con una forma que no se despega de dicha posibilidad como otra posibilidad tajantemente distinta).

Una causa formal no es la causa de otras causas formales (por eso, no cabe concepto de conceptos), salvo en atención a la causa final. Las diferencias internas de las taleidades son mediatamente concausales con la causa final (por tanto, de acuerdo con la unidad de la analogía). La posibilidad formal es inagotable o no coartable; las interrupciones son suficientes para causar los comienzos, pero no son suficientes para ella (por ser causas suficientes para los comienzos, no son suficientes para la posibilidad formal, que es indefectible; son concausales con ella, pero no la activan).

La posibilidad formal unitaria es la unidad causal de las causas formales desgranadas y enteras, es decir, su causa en atención a la unidad de orden. Así pues, la unidad causal de las taleidades es la ordenabilidad. En virtud de la ordenabilidad, las taleidades son ordenadas. Lo que primero es ordenado son los desgranamientos formales. En este sentido, la elongación es la causa de las continuidades contractas. Con todo, la ordenabilidad y las taleidades explícitas ordenadas son tajantemente distintas, pues la unidad de la ordenabilidad no es un explícito conceptual, sino una unidad concausal con interrupciones y estabilidades plurales.

Conviene intercalar aquí una observación: la tricausalidad cuya concausa formal es una posibilidad formal inagotable pero no entera, *no puede ser la causa del esquema de las categorías*; es tan sólo la causa de otros movimientos que no son categoriales, los cuales causan, a su vez, las sustancias elementales, que tampoco son categoriales. Las categorías son explícitos de la operación de juzgar, no del concepto. Por tanto, las categorías no son ordenables según la mediación del movimiento circular. Si la ordenabilidad es una forma entera –tricausal–, se explicita la

sustancia categorial, y lo ordenado es entonces su naturaleza (sus accidentes). La compatibilidad de los movimientos continuos y las sustancias no categoriales con el esquema de las categorías, se corresponde con la distinción entre elongación y propagación. La propagación se describe como *recibida*; en cambio, la elongación no es recibida, sino que su concausa material es estable en los términos pivotando en ellos (pivotar se distingue de ser recibido; si fuera recibido, la causa eficiente no se interrumpiría: sería una causa eficiente intrínseca, la sustancia sería tricausal y no bicausal, y la causa *ex qua* y la causa *in qua* se fundirían). Por distinguirse de la propagación, la elongación se describe como incomunicada a lo ordenado. Y éste es el estatuto físico de la circunferencia: la ordenabilidad no sustancial, la forma no entera que sigue discerniéndose de lo ordenado.

He descrito el seguir discerniéndose a partir de la interrupción. Si las interrupciones son causas de los comienzos discerniéndose de ellos, la elongación es el seguir discerniéndose. Por decirlo así, el seguir discerniéndose es una expresión *temática*: mientras que la posibilidad formal sigue diferenciándose, el desgranamiento de las taleidades es contracto, o acotado por la unidad del universal cuya diferencia interna se va constituyendo a través de la continuidad del desgranamiento (como se verá detenidamente más adelante). Por su parte, la expresión "diferencia tajante" es *metódica*, es decir, alude al modo de conocer los desgranamientos o las taleidades y la posibilidad formal no entera: mientras que aquéllos son explícitos conceptuales, ésta es un implícito manifiesto no guardado en los conceptos (ni en los abstractos). Con esa expresión se remacha también la distinción de la posibilidad formal con la posibilidad material (los desgranamientos son acotados según su concausalidad con la posibilidad material activada y las taleidades coartadas por la causa *in qua*, y por eso no son posibilidades formales, como lo es, en cambio, su ordenabilidad, que en tanto que sigue discerniéndose no es acotada ni coartada por su concausa material).

La ordenabilidad no es diferente de lo ordenado en un sentido meramente lógico (objetivo), sino como implícito manifiesto no guardado implícito en la explicitación conceptual. Paralelamente, la unidad de la analogía es la unidad de lo equívoco, sin que la equivocidad sea tampoco un asunto lógico, sino lo distinto de la unidad de la analogía en tanto que no la recibe (a diferencia de lo que ocurre en la propagación).

Recuérdese que los abstractos son plurales y meramente distintos: no equívocos ni negativamente distintos. Lo negativamente distinto es la declaración de insuficiencia de esa pluralidad respecto de la capacidad de pensar, a la que no agota. De esta manera se obtienen las ideas generales, que son homogéneas o unívocas. Pero la circunferencia como objeto abstracto es la excepción: no cabe idea general de circunferencia, la prosecución generalizante no parte de ella, sino de los demás abstractos. Por ser un objeto único no cabe objetivar una pluralidad de circunferencias –pensadas– diferentes de algún modo. La diferencia según el radio –circunferencias mayores o menores– está en el nivel de la imagen. Paralelamente, el hábito correspondiente es mudo, no declarativo o lingüístico.

Tampoco cabe concepto de circunferencia (la universalidad le es ajena por completo). La circunferencia no es una causa formal concausal con la causa *in qua* ni con la causa *ex qua* (no es un explícito conceptual). Sin embargo, no por eso la circunferencia deja de ser unitaria: como abstracto, su unidad es excepcional o única: precisamente a ello se debe que no sea una como las ideas generales ni una como los conceptos. Ahora bien, es pensable una idea más general que otra; en cambio, es inadmisible el concepto de conceptos (o un concepto más uno o más universal que los explícitos). La unidad formal mayor que la de las causas formales concausales con la causa *in qua* tiene que ser habitualmente manifiesta como implícito sin serlo de las explicitaciones conceptuales. Es coherente con el planteamiento que propongo que dicha unidad sea una posibilidad formal concausal con sentidos de la causa eficiente y de la causa material que sí se guardan implícitos en la compensación conceptual que he llamado enigma objetivo.

Si las compensaciones de la explicitación conceptual ni siquiera guardan implícita la posibilidad formal, dicha explicitación no es la de la diferencia que guardan los abstractos. Esta última explicitación corre a cargo de la pugna judicativa, con la que se consigue la explicitación completa de la concausalidad. La pugna judicativa parte de la manifestación que corre a cargo del hábito conceptual.

El explícito judicativo es la concausalidad cuádruple, es decir, el cumplimiento (no mediado) del orden por las sustancias tricausales y sus naturalezas. Ese cumplimiento es el esquema de las categorías. El implícito manifiesto por el hábito conceptual es la ordenabilidad de los explícitos por la pugna conceptual. Ahora bien, si dicha ordenabilidad no

es manifiesta, es imposible la explicitación judicativa, que va más allá de la explicitación conceptual en tanto que explicita el implícito que ésta no guarda. Por eso, la unidad de la ordenabilidad es superior al *unum* universal e inferior a la unidad de orden (la unidad de la ordenabilidad de los explícitos conceptuales es distinta de la ordenabilidad de las categorías: aquélla es un implícito manifiesto, y ésta un explícito. La explicitación judicativa es la explicitación de la analogía. La operación que sigue a la analogía manifiesta explicita los implícitos guardados por los abstractos. Esa operación es el juicio).

Como digo, la circunferencia no es un explícito judicativo (no cabe decir "A es circunferencia", porque lo único que "es" circunferencia "es" la circunferencia. También aquí juega su carácter excepcional o único). Por tanto, en la línea de la prosecución racional la circunferencia sólo puede comparecer como el implícito manifiesto por el hábito conceptual, es decir, como la unidad de los explícitos conceptuales en tanto que éstos no son la explicitación de las diferencias que los abstractos guardan implícitas: dicha unidad no puede ser otra que el estatuto físico de aquella unidad objetiva que no guarda implícito alguno, pues, tan sólo el implícito manifiesto del objeto que no guarda implícitos difiere sin más de la guarda de implícitos[34]. La circunferencia no puede ser la unidad de la explicitación de las diferencias que guardan los abstractos: sólo puede ser la unidad de la explicitación conceptual (con la única condición de ser tajantemente distinta de ella). Nótese bien: si la explicitación conceptual no es la explicitación de la concausalidad completa, su unidad es una forma no entera, no compensable (por no implícita en los explícitos) y habitualmente manifiesta. Dicho implícito es el estatuto físico de la circunferencia, porque ésta como objeto no guarda implícitos. El no guardar implícitos y el implícito no guardado en la compensación de la explicitación incompleta son físicamente indiscernibles: dicho implícito es posibilidad formal, y el no guardar implícitos *también lo es físicamente*. Con otras palabras: la forma que, objetivada, no guarda implícitos, es físicamente posibilidad formal unitaria. Ello es habitualmente manifiesto.

La posibilidad material es explicitable porque la presencia mental pugna con ella. La posibilidad formal no es explicitable porque la presencia mental no puede pugnar con ella. Tampoco se objetiva: no es una forma actual ni una figura imaginada. Ello se debe a que la operación conoce la circunferencia en tanto que la posee teleológicamente; en

34. Según se dijo, como implícito manifiesto la circunferencia es el trance de génesis.

cambio, la posibilidad formal es distinta de la causa final y como efecto formal suyo no es poseída por ella (la causa final no es una operación inmanente). Por tanto, la operación conoce la circunferencia objetivamente en tanto que no conoce objetivamente la causa final. La presencia mental pugna con la causa final, no con la circunferencia. La distinción entre ser objetivamente poseída y ser mediación de la causa final es habitualmente manifiesta[35].

Se dice que la presencia mental pugna con los explícitos y en especial con la causa final. Se dice que la ordenabilidad media entre la causa final y los movimientos continuos y los universales. Se dice que esa mediación, aunque no una pugna, es una diferencia tajante: diferencia del implícito manifiesto con los explícitos conceptuales. Si se describe la ordenabilidad como unidad de la analogía, la tajante diferencia con los explícitos es la equivocidad de éstos. La ordenabilidad no es lo común de lo ordenado –sería entonces una idea general–, sino que lo ordenado es equívoco según la unidad de la ordenabilidad precisamente en cuanto que ordenado. La pugna de la presencia mental con los explícitos cede el paso a la equivocidad, porque la presencia mental no es competente para comparar los explícitos conceptuales o relacionarlos de alguna manera (por eso se dice que no cabe concepto de conceptos; la equivocidad es inconcebible, no existe operación que se corresponda con ella; en su lugar está el hábito, desde el que se reanuda la explicitación).

Los explícitos conceptuales no son equívocos entre sí, pero lo son en tanto que ordenados. Por decirlo así, la ordenabilidad los "hace" equívocos. Son todos ellos "hechos" equívocos justamente porque su "totalidad" se reduce a la unidad de la ordenabilidad. Lo equívoco es dicha "totalidad" (la equivocidad no se contrapone a la univocidad porque la unidad de la ordenabilidad no es unívoca, sino la unidad de la analogía: una "totalidad" que no tiene nada de unívoco o común es equívoca, y la univocidad nada tiene que ver con ella, porque esa "totalidad" no existe salvo en cuanto que causada por la unidad de la ordenabilidad, la cual se discierne y no ceja en su discernirse. La "totalidad" de los ordenados no

35. Al llegar a este punto, ¿cabría declarar que se ha logrado demostrar *quod erat demostrandum*, a saber, la equivalencia del no guardar implícitos y el no ser implícito en la explicitación conceptual, y el estatuto físico de la circunferencia? Dicha declaración sería incorrecta, porque no he tratado de demostrar nada, sino de exponer lo manifiesto en el hábito conceptual. Además, la peculiar índole lógica de la demostración no se ha estudiado todavía. La teoría del conocimiento no tiene que encuadrarse en la demostración, puesto que le compete averiguar las operaciones con las que la demostración se objetiva.

significa otra cosa que, por muchos que sean, no agotan la ordenabilidad, la posibilidad formal no entera (unidad de la analogía).

Los explícitos conceptuales son tanto más diversos cuanto más ordenados. Por eso, su totalidad equivale a su renovación, pues es causada por la unidad de la analogía, es decir, por la posibilidad formal, que sin ser entera es unitaria. Los comienzos, continuidades y ceses son equívocos en virtud del tajante diferenciarse de sus causas respectivas (la causa de los comienzos no es un comienzo, etc.). Como "totalidad" de equívocos, lo ordenado es el caos: el *caos ordenado*.

El caos ordenado es la oposición de la causa final a la causa material atenuada por la mediación de la ordenabilidad. En tanto que la causa final se opone a ella, la causa material no es el caos, pues se agota y es fija. En cambio, la ordenabilidad es la unidad del caos ordenado.

En cualquier nivel físico el orden se cumple por un sentido causal distinto de él. Es preciso discernir la causa final –la unidad de orden– y su cumplimiento –lo ordenado–, pues el orden se cumple en tanto que puede ser cumplido, lo que no corre a su cargo, sino de otro sentido causal, que es, a su vez, concausal con los restantes. Por consiguiente, el cumplimiento del orden ocurre en distintos niveles: tantos como concausalidades diferentes. Dicho cumplimiento requiere, en los explícitos conceptuales, la mediación de la ordenabilidad.

La activación de la posibilidad material es concausal con la causa formal desgranada, que es entera, coartada y plasmada en el término bicausal, de acuerdo con la alternancia de esa activación. En cambio, la posibilidad formal no es desgranada ni plasmada, sino unitaria y no entera. Lo que en las causas formales conceptualmente explícitas es una diferencia de notas, que por el desgranamiento se constituye gradualmente como diferencia interna del *unum* plasmado, en la posibilidad formal es el seguir discerniéndose, es decir, la elongación, la unidad de la analogía, la ordenabilidad, el trance de génesis. Lo primero ordenado es la pluralidad de las formas desgranadas; la ordenabilidad es la posibilidad formal unitaria en tanto que tajantemente distinta de la posibilidad material: su mediación se requiere para que los explícitos conceptuales puedan ser ordenados. Y ello se extiende hasta la bicausalidad porque en ésta se constituye el *unum*, cuya diferencia es interna en tanto que ordenada.

Hemos sentado la equivalencia del trance de génesis y del seguir discerniéndose (o seguir hacia adelante), es decir, el estatuto físico de la circunferencia. Se ha dicho también que el trance de génesis es la causa de

las taleidades, o bien que las taleidades son generadas en tanto que ordenadas. Pero esto exige una consideración más atenta.

Por taleidades se entiende las causas formales desgranadas, concausales con el movimiento continuo, y plasmadas en los términos, lo que comporta el cese de dicha concausalidad. Plasmadas, las taleidades son formas enteras, es decir, los *unos* de los distintos universales, que son inestables. Los desgranamientos son el constituirse de las diferencias internas de los unos universales. Por consiguiente, en los desgranamientos se cifra la diferenciación de las notas de dichos *unos*. Esa diferenciación es continua o gradual, no de una nota después de otra, sino gradual en conjunto. Las notas no se desgranan aisladas, sino intensificando su diferencia en tanto que ésta es conjunta. Así pues, según la continuidad no aumenta el "contenido" de notas, ni el de cada nota, sino su "compenetración", que es, a su vez, el constituirse de la diferencia interna del uno universal.

Insisto. Según la continuidad del desgranamiento se va logrando el tener que ver unas notas con otras, y, correlativamente, una distinción más neta de ellas. La diferencia de notas reales sólo es realmente ordenada en su conjunción. Pero ese tener que ver unas notas con otras no es constante, sino gradual de acuerdo con la continuidad. En el desgranamiento las notas no son constantes, sino que se incrementa el tener que ver unas con otras, y ello culmina en el uno universal.

Según esto, lo generado no son propiamente las notas, sino su diferencia en tanto que su unidad se intensifica hasta llegar a ser la diferencia interna del uno universal. Pero como, a su vez, el trance de génesis es más unitario por no entero que lo entero de la taleidad, causa la ordenación de la diferencia interna (que se va "constituyendo" según la continuidad) de acuerdo con su seguir diferenciándose.

Con otras palabras, el trance de génesis, es decir, la circunferencia física, no es una taleidad ni el conjunto de ellas, sino, estrictamente, la ordenabilidad de las notas que serán desgranadas para ir logrando la diferencia interna de los unos universales. Las taleidades pueden considerarse, por tanto, constituyéndose gradualmente y como unos enteros, internamente diferentes, plasmados.

El trance de génesis, por ser *a priori* respecto de las taleidades no es ninguna taleidad, sino la ordenabilidad de las notas. Es preciso sentar la equivalencia entre las notas y la ordenabilidad: el trance de génesis es el estatuto físico primario de ellas; las notas no son generadas, sino el trance

de génesis. Lo generado es el desgranamiento, es decir, la conjunción diferencial de las notas, el ir constituyéndolas como la diferencia interna ordenada de los distintos unos que son las taleidades enteras[36].

Hemos de concentrar ahora la atención en el tema siguiente: la diferencia entre los universales se corresponde con la diferencia entre los distintos desgranamientos (en los cuales la concausa material es la causa *ex qua*, a la que se deben los distintos retrasos explícitos). No es que los diferentes unos universales consten de diferentes notas, sino que resultan de distintos ordenamientos de notas, según los cuales las diferencias internas son también distintas. No es que las notas sean distintas en cada universal, sino que se diferencian y unifican distintamente. La ordenabilidad es el estatuto primario o más unitario de las notas físicas. En tanto que el trance de génesis genera distintos desgranamientos, se puede decir que se causan distintas sustancias bicausales (lo que cabe llamar sustancias "elementales")[37]. De acuerdo con esto, la continuidad es un *novum* peculiar: la intensificación de la conjunción diferencial de las notas. Asimismo, el trance de génesis puede llamarse causa de las diversas taleidades atendiendo a la constitución de sus diferencias internas. Dichas diferencias son el análisis de los unos universales –de ninguna manera el análisis de la circunferencia–, pues corre a cargo del desgranamiento y es exclusivamente del uno plasmado.

Ahora bien, la diversidad de las taleidades requiere la pluralidad de interrupciones, porque, como se acaba de decir, la circunferencia no es analizada. Cada interrupción es causa de un comienzo, cuya continuidad es un desgranamiento. Por eso el movimiento circular es discontinuo, y su discontinuidad la marcan las interrupciones. La concausalidad de las interrupciones con el trance de génesis distingue tajantemente el movimiento circular de los movimientos continuos (también por eso, las interrupciones son causas de comienzos, a los que alejan. A su vez, por así decir, la circunferencia "expulsa" la continuidad. Nótese que esto es coherente con que el movimiento circular no comienza: es la tajante distinción ya aludida).

36. Por así decirlo, los estatutos físicos de las notas son tres: el primordial es la ordenabilidad, que compete sólo al movimiento circular en tanto que su forma no es entera. Como ordenables, las notas "todavía" no son taleidades. Los otros dos son su desgranamiento y la diferencia interna de los unos universales.

Nótese, por otra parte, que si los movimientos continuos no cesaran, no se distinguirían del movimiento circular.

37. La hipótesis del *big-bang* puede sustituirse, en física de causas, por el movimiento circular.

La discontinuidad del movimiento circular no afecta para nada a la unidad de la posibilidad formal, es decir, al seguir discerniéndose. Las interrupciones son los discernimientos y la posibilidad formal el seguir discerniéndose. Correlativamente, las interrupciones causan los comienzos, y el seguir discerniéndose las continuidades. Pero como también los comienzos y las continuidades se corresponden, aunque la discontinuidad del movimiento circular no comporte la discontinuidad del trance de génesis, la discontinuidad es requerida para que el trance de génesis sea causa de continuidades diversas.

La concausalidad del trance de génesis con la estabilidad material requiere la pluralidad de interrupciones. La concausalidad del trance de génesis con la pluralidad de interrupciones requiere la pluralidad de estabilizaciones. La concausalidad de la pluralidad de interrupciones y de estabilizaciones materiales requiere el trance de génesis. En suma, el movimiento circular es tricausal. En atención a esta tricausalidad, el trance de génesis se describe como elongación. La elongación es el salto del trance de génesis de acuerdo con la pluralidad de estabilidades (en este sentido se ha dicho que el movimiento circular no sale de los términos o que está en "todos" ellos), y de acuerdo con la pluralidad de interrupciones (en este sentido las interrupciones prohiben que el estar sea permanente en "unos" términos, y "obliga" al salto)[38]. De este modo, la concausalidad de la posibilidad formal con sus concausas material y eficiente no afecta para nada a su índole unitaria.

Lo que se acaba de decir es coherente asimismo con el carácter no temporal (ni espacial) del trance de génesis. Con todo, la no temporalidad de la posibilidad formal no es lo primario, puesto que se describe como seguir discerniéndose. Por otra parte, en la concausalidad la primariedad corresponde a la pluralidad de interrupciones, que es asimismo la pluralidad de retrasos mínimos, porque también es concausalmente primaria con la pluralidad de estabilizaciones. La no temporalidad de la posibilidad formal, por ser física, es un salto entre los retrasos mínimos, que se "cierne" sobre los retrasos de los movimientos continuos, a los que "expulsa" de sí (la concausa eficiente es prioritaria respecto de la formal y, más aún, de la material. Por su parte, la formal es prioritaria respecto de la material. En el movimiento circular, la prioridad de la concausa eficiente sobre la formal se corresponde con el salto de la elongación, y la prioridad

38. De esta manera la física de causas puede dar razón de la discotinuidad que Planck formula.

de la formal sobre la material con la *recuperación* de las notas, noción de la que trataré más adelante).

Por otra parte, la noción de renovación de los términos hay que referirla a cada uno de los universales, o, mejor dicho, a la consideración distributiva de la pluralidad de los universales, puesto que no se puede decir que la renovación de los términos de un universal, sea la renovación de los términos de otro. Sin embargo, el movimiento circular los renueva a "todos". Como se ha dicho, los muchos de cada universal no son simultáneos, pues de lo contrario no ocurrirían los movimientos continuos, y se dejaría al margen de cualquier consideración el constituirse de la diferencia interna de los unos universales. Por tanto, la no temporalidad de la posibilidad formal se ha de referir a términos de distintos universales, de los cuales no hay que decir que ni sean simultáneos ni que no lo sean, precisamente porque la renovación de los muchos de uno se distingue de la de los muchos de otro (sin renovación de los términos no cabe hablar de muchos en los que el uno universal) en virtud de la diferencia de los retrasos de los movimientos continuos, los cuales no se solapan en tanto que las interrupciones no se repiten.

Que los términos de distintos universales no sean simultáneos ni no lo sean quiere decir que en cada universal no se renuevan tantos términos como en otro, es decir, que los términos de distintos universales no se renuevan en correspondencia biunívoca: son *unum in multis* distintos no sólo porque el *unum* es distinto, sino porque también la multiplicidad en la que el uno es distinta. Por eso, dicha correspondencia es *contingente*: no por renovar tantos términos en un universal han de renovarse otros tantos en otro.

La elongación es de índole circular porque no salta de un término a otro determinado, sino que es un salto a términos *cualesquiera*. Los términos se dicen cualesquiera en cuanto que ninguno de ellos es primero, ni forman serie (en ningún universal y, *a fortiori*, si se atiende a la diversidad de universales). Por ser de cualesquiera, la renovación de los términos de distintos universales no lleva consigo la pluralidad de circunferencias (una para cada universal), lo cual es incompatible con la unidad de la circunferencia física.

Ahora hemos de tratar de manera global la cuestión antes aludida de la prioridad de las nociones averiguadas. Ante todo se ha de sostener la prioridad del movimiento circular respecto de los explícitos conceptuales; dentro de éstos, los términos son lo menos primario (ninguno de ellos es

primero, y por eso se dicen cualesquiera). Los movimientos continuos son más primarios que los términos.

En tanto que la causa de la continuidad de los movimientos continuos es la posibilidad formal, ésta es primera respecto de ellos. Sin embargo, como se indicó, la posibilidad formal, el seguir discerniéndose no temporal, no es lo más primario del movimiento circular. En este sentido "todas" las interrupciones son primeras: lo son, como discernimientos, respecto del seguir discerniéndose, y lo son respecto de los comienzos por causarlos. Si se tiene en cuenta la concausalidad de interrupciones y estabilizaciones, se corrobora la primariedad de aquéllas respecto de la posibilidad formal. De acuerdo con esa concausalidad se habla de retrasos mínimos, que son primeros respecto de la no temporalidad del seguir discerniéndose en tanto que causa de los retrasos de los movimientos continuos[39].

Ahora bien, la concausalidad de la causa material y la causa eficiente en el movimiento circular obliga a plantear la cuestión de si las estabilizaciones son más primarias todavía que las interrupciones. Puede parecer que es así por dos motivos: primero, porque las estabilizaciones son sentidos del antes temporal; y, segundo, porque si lo que se interrumpe son las estabilizaciones, éstas parecen antecedentes de aquéllas. Pero esa apariencia sólo se mantiene si no se atiende a la concausalidad de las estabilidades con la posibilidad formal.

En efecto, si por la concausalidad de las interrupciones con las estabilizaciones puede hablarse de retrasos mínimos, en cambio, en concausalidad con la posibilidad formal no puede decirse que las estabilidades comporten retraso alguno (el salto a los términos renovados no es temporal).

Conviene señalar otra apariencia, sugerida por la expresión "estar en los términos", a saber: que los términos anteceden al estar y, por consiguiente, también a las interrupciones. Esta apariencia (que repone el enigma objetivo), se disipa sólo en virtud de la equivalencia entre elongación y circunferencia física. Los términos no anteceden ni a las estabilidades ni a las interrupciones por ser unas y otras concausales con el salto a los términos renovados. Como se ha dicho, la circunferencia, el seguir discerniéndose, "expulsa" de sí a los movimientos continuos y,

39. Dicha concausalidad es la solución del enigma objetivo.

*a fortiori*, a los términos, porque no es una forma entera. No obstante, se ha dicho también que el movimiento circular no sale de los términos.

La compatibilidad entre la expulsión de la continuidad y el no salir de los términos ha de entenderse del modo siguiente: el estar, la estabilidad, es el *recoger* o recuperar las notas que dejan de ser el análisis interno del uno universal por la inestabilidad inherente a la bicausalidad de los términos. Y eso es precisamente el estar en los términos, que ha de entenderse como recuperación de notas y no como una localización en los términos (por eso se ha distinguido la causa material estable de la causa *in qua*).

La circunferencia no sale de los términos en tanto que recoge las notas. Por tanto, la estabilidad es distinta de la causación de los términos, que corre a cargo de los movimientos continuos, es decir, de la generación de lo ordenado. Pero las notas han de ser recogidas de los términos. Desde luego no se recoge la taleidad entera, sino precisamente las notas, porque la inestabilidad comporta la disolución de lo ordenado –el uno universal–. Ese recoger requiere la concausalidad con la estabilidad material. En concausalidad con ella, la ordenabilidad hace valer su prioridad respecto de los movimientos continuos y de sus términos. En este sentido se ha dicho también que la estabilidad no es una causa material activada: es el estar la circunferencia elongada en los términos renovados para evitar que las notas se dispersen por la disolución de la ordenación. Si las notas no fuesen recogidas, carecerían de cualquier unidad.

Como también se ha dicho, el estatuto primordial de las notas es su ordenabilidad. En virtud de la concausalidad de la circunferencia con las estabilidades, las notas vuelven a su estatuto primordial[40].

40. En virtud de su concausalidad con las interrupciones, que causan los comienzos, la circunferencia (como trance de génesis) causa el ir ordenándose de las notas y éste, a su vez, el término, es decir, su carácter de análisis interno de las formas enteras que son los unos universales. Por tanto, la circunferencia es causa de la ordenación gradual de las notas. Al recogerlas en concausalidad con las estabilidades, evita su dispersión, es decir, recaba su propia prioridad causal unitaria. Con otras palabras, como las notas no son causadas, sino que lo causado son los estatutos no primordiales de ellas, la circunferencia en tanto que concausal con la causa material estable ratifica su índole de causa física en el siguiente sentido: evitando que la sustancia elemental se consume como pasada.

Paralelamente, debe decirse que la estabilidad no es tan primaria como la elongación, y menos aún que las interrupciones. Pero también es más concausal con el seguir discerniéndose que con las interrupciones, puesto que éstas causan los comienzos, por lo que interrumpen la causa material estabilizada (los comienzos no son concausales con ese sentido de la causa material, sino con la causa *ex qua*). En cambio, la posibilidad formal no interrumpe la estabilidad material, sino que la

Aunque tanto las estabilidades como las interrupciones son plurales, no lo son de la misma manera, puesto que, como causa de los comienzos, las interrupciones son plurales y distintas, mientras que las estabilidades, por ser la devolución de las notas a su estatuto primordial, se reiteran. Esta reiteración, en cuanto que requerida por la prioridad de la circunferencia, corrobora la equivalencia de la unidad de la analogía, la ordenabilidad, las notas, el trance de génesis, la elongación y el seguir discerniéndose. Es obvio que la reiteración de la estabilidad excluye la pluralidad de circunferencias físicas, y también que la causa material estable no es activada.

En cambio, las interrupciones no se reiteran, sino que se describen como discernimientos. La concausalidad del seguir discerniéndose con la pluralidad de interrupciones es requerida para causar los movimientos continuos. Por eso, las interrupciones son primarias respecto de las estabilidades, puesto que éstas garantizan que la discontinuidad del movimiento circular –cifrada en las interrupciones– no afecta a la unidad de la posibilidad formal, es decir, a su no temporalidad (la circunferencia no es discontinua. En este sentido, lo interrumpido son las estabilizaciones). Sin embargo, aunque no lo afecten, los discernimientos *obligan* al seguir discerniéndose a causar las continuidades. Por ello también son prioritarios respecto de él.

La pluralidad de discernimientos equivale a la pluralidad de interrupciones. Dicha pluralidad, repito, obliga al seguir discerniéndose a ser causa de las continuidades al interrumpir las estabilizaciones, a las que no por ello afectan, pues no es a ellas a las que obligan, sin ser tampoco el obligar un afectar al seguir discerniéndose: afectarlo sería detenerlo, lo cual no sería coherente con la concausalidad de los discernimientos y el seguir discerniéndose.

En virtud de la concausalidad de los discernimientos y el seguir discerniéndose, los discernimientos no dejan de ser discernimientos, por lo que, como interrupciones no interrumpen su concausalidad con la posibilidad formal (si interrumpieran el seguir discerniéndose, dejarían de ser discernimientos).

reitera. El causar las continuidades terminaría en un fracaso irremediable sin dicha reiteración. En suma, la concausalidad del trance de génesis con la estabilidad es el modo según el cual aquél recaba su primordialidad, que no puede perderse. Nótese que el fracaso físico equivale a la consumación en el pasado. El pasado físico no existe -no ocurre-, porque es incompatible con la concausalidad del antes temporal. La realidad física no es en presente, pero tampoco en pasado, sino concausal con el antes, que es incesante -fijo- o retrasa (el sumirse en el pasado comporta un *ya*: *ya* ha pasado. Pero *ya* es descripción de objeto supuesto).

Por su equivalencia con los discernimientos, las interrupciones tampoco retrasan el seguir discerniéndose, esto es, no obstan a su equivalencia con el ir hacia adelante. Ahora bien, si los discernimientos no retrasan el seguir hacia adelante, tampoco se retrasan entre sí: no ocurren uno detrás de otro, sino que son una pluralidad cuyo "entre" es el seguir discerniéndose o ir hacia adelante.

En suma, las interrupciones son todas ellas priori-dades *posteriores entre sí*, porque ese "entre" es el ir hacia adelante[41]. Y por ser todas posteriores entre sí, no se reiteran[42].

Por otra parte, por su concausalidad con la causa material, las interrupciones comportan retrasos mínimos. Los retrasos son mínimos por la posterioridad prioritaria de las interrupciones: las interrupciones son posteriores en tanto que mínimamente retrasadas. También por esto son compatibles con el ir hacia adelante: no lo retrasan.

Nótese que si la circunferencia no cierra –objetivamente, noción de arco–, todas las interrupciones son posteriores. No obstante, si el arco fuese físico, admitiría interrupciones extremas (primera y última interrupción). En cambio, por ser todas las interrupciones posteriores entre sí, la circunferencia física –la posibilidad formal– no está acotada y no cabe hablar de primera y última interrupción: ser todas posteriores entre sí excluye la primera y la última, que en modo alguno son físicas. Es menester, por tanto, entender la circunferencia física no cerrada como seguir discerniéndose no trazado o no temporal, o como forma no entera que no puede ser considerada ni *a parte ante* ni *a parte post*, pues ni comienza ni cesa. Éste es el carácter intrínseco de la circunferencia física, es decir, de la circunferencia prescindiendo de la prioridad de la presencia mental, o como implícito manifiesto no guardado implícito: ése carácter intrínseco es la equivalencia del trance de génesis y las notas.

41. Si la circunferencia física fuese cerrada, todas las interrupciones serían anteriores y posteriores entre sí.

No se confunda el *ir hacia adelante* con el *adelantamiento*, el cual es extrafísico: la posesión en presente. El ir hacia adelante no comporta posesión alguna; equivale a la unidad del seguir discerniéndose, a la pura exclusión del dejar atrás -en el pasado-. En este sentido no es temporal, y equivale al trance de génesis.

42. Las estabilidades pueden decirse anterioridades reiteradas por ser uno de los sentidos de la causa material. Pero se ha de excluir que se reiteren las *mismas*, pues no están supuestas. Además, las estabilidades, como recuperación de notas, no comportan retraso (tampoco lo comportan las inestabilidades). Insisto en que -en este nivel físico- los retrasos son los retrasos mínimos -estabilizaciones interruptas- o bien los retrasos de los movimientos continuos.

La consideración *a parte ante* es la pluralidad de estabilidades, es decir, su concausa material; la consideración *a parte post* son las interrupciones en tanto que retrasadas. Así es como el seguir discerniéndose no es impedido; en rigor, no puede serlo, porque no es temporal. El ir hacia adelante es el no dejar nada atrás (que ya no iría hacia adelante, sino que quedaría sumido en el pasado), y tampoco el proyectarse hacia una meta todavía no alcanzada (pues esa meta sería extrínseca, y en algún momento sería presente). Por eso se dice que el seguir discerniéndose no es temporal según su estricta circularidad física.

Las interrupciones son todas posteriores entre sí, porque ninguna es anterior: no se puede decir que una interrupción haya ocurrido *ya* (esto es, las interrupciones no se pueden suponer). Como son causas de comienzos, ellas no se "demoran"; si se demoraran, no podrían ser concausales con el seguir discerniéndose. Ahora bien, en concausalidad con el trance de génesis, las interrupciones no son ni siquiera trances, porque no son notas.

Sin embargo, las precisiones expuestas no parecen suficientes para resolver una objeción: carece de sentido decir que las interrupciones son posteriores entre sí, pues si una es posterior a otra, ésta no puede ser posterior a aquélla. Claro es que la diferencia de los retrasos mínimos autoriza a hablar de interrupciones más o menos posteriores. Pero eso tampoco es suficiente para eliminar la dificultad de la noción de posterioridades recíprocas. Con todo, insisto en la improcedencia de la noción de interrupciones anteriores: ninguna de ellas ha tenido lugar ya. Si decimos que todas "están ocurriendo" parece que podrían ser simultáneas. A primera vista, la simultaneidad recíproca no es una noción absurda, pero no es física (por su parte, la inestabilidad no comporta la simultaneidad de las notas como análisis interno, pues tampoco es temporal). Se ha de recordar que las interrupciones no aluden ni afectan a las notas, no son un estatuto de ellas: ni su ordenabilidad, ni su desgranamiento, ni su plasmación. Respecto del desgranamiento de las notas, las interrupciones son primarias. El primer estatuto de las notas es el trance de génesis, el seguir discerniéndose, la circunferencia física. Pues bien, precisamente respecto de ese estatuto, las interrupciones son primarias y, por eso, posteriores entre sí: ninguna es anterior a las otras, ni la última de todas, ni tampoco todas simultáneas ni seriadas.

Nótese: si el entre de "todas" las interrupciones no fuera el seguir discerniéndose, no ocurrirían; si las interrupciones son requeridas por la concausalidad de la causa eficiente y el seguir discerniéndose como "ir

hacia adelante", todas son posteriores (y primarias respecto del primer estatuto de las notas). Concausar con el seguir discerniéndose excluye el haber ocurrido ya; en otro caso, no causarían comienzos ni obligarían al seguir discerniéndose a causar las continuidades.

Así pues, al hablar de "posteriores entre sí" no se comparan interrupciones supuestas. Esa comparación es lo que no tiene sentido: no es física (el "entre" no es lógico, sino físico). El seguir discerniéndose no tiene que llegar a seguir discerniéndose –es trance de génesis no temporal–. En cambio, las interrupciones sí tienen que llegar a interrumpir. En tanto que interrumpen las estabilizaciones, son concausales con la causa material: no se dice que los retrasos mínimos sean posteriores entre sí, porque carecen de "entre" (en todo caso, sus "entres" son los retrasos no mínimos); pero en tanto que interrupciones del seguir discerniéndose, su entre es unitario y no temporal. Llegar o alcanzar a interrumpir no es adelantar al trance de génesis. Con todo, si una interrupción lo alcanza, otras no: y esto es posteriormente recíproco. Por tanto, el movimiento circular es discontinuo en virtud de su concausa eficiente, que no desgrana la posibilidad formal (unitaria y no analizable), sino que ha de alcanzarla por ser concausalmente más prioritaria que ésta. Este tener que alcanzar, repito, es la posterioridad de la causa eficiente en tanto que sólo así es concausal de acuerdo con su mayor prioridad. La discontinuidad del movimiento circular se cifra en la pluralidad de interrupciones, y comporta la posterioridad entre ellas: al ser todas prioritarias respecto del seguir discerniéndose, su alcanzarlo comporta la posterioridad entre ellas.

Con otras palabras, no cabe causa eficiente sin concausalidad con la causa formal. Pero mientras que en el movimiento continuo la causa eficiente acompaña a la causa formal, en el movimiento circular la alcanza sin acompañarla; y esto es lo que significa interrupción. La pluralidad, la discontinuidad, es incompatible con la noción de serie, porque la circunferencia no la permite. Tampoco la discontinuidad conlleva una separación vacía, porque su entre es el seguir discerniéndose. Los alcanzamientos discontinuos son posteriores no *a* un entre, sino *por* el carácter unitario de su entre, que sigue discerniéndose. Repito que esta posterioridad recíproca no es una comparación de objetos, pues su entre no es un objeto pensado, sino un implícito manifiesto no guardado por ningún objeto, y cuya no temporalidad no es simultaneidad alguna.

## 24. La unidad y la ordenación de notas

Las precisiones que se acaban de hacer se malentenderían si se tomaran por una refutación de la objeción planteada, la cual es ajena al abandono del límite en el hábito conceptual, pues comporta una vuelta a la objetivación. Si bien esa vuelta, a la que hemos llamado compensación, puede sobrevenir deteniendo la explicitación (la explicitación corre a cargo de operaciones que pueden recabar siempre la conmensuración con el objeto), es impertinente en la manifestación habitual, la cual no es detenida por compensaciones, puesto que los hábitos de ninguna manera se conmensuran con objetos. De acuerdo con esto, dicha objeción no es una aporía que haya de encontrar solución. Sin embargo, no es inútil aludir a ella, porque, al desecharla, se manifiestan las siguientes tesis:

Primera tesis. La posterioridad es inherente a la concausalidad, porque las causas son más o menos prioritarias. Para alcanzar a ser concausal, la más prioritaria ha de posteriorizarse. Lo que llamo "posteriorizarse" debe entenderse, prescindiendo de cualquier objetivación, como sigue: por ser concausal, la causa más prioritaria es concausal con otras que lo son menos, si no se queda "fija" en su superior prioridad[43].

El orden de prioridad de las causas es éste: la más prioritaria es la causa final; la menos prioritaria es la causa material[44]. Los otros dos sentidos concausales, por ser plurales, son, por una parte, más o menos prioritarios según la pluralidad de cada uno de ellos (causas formales más o menos prioritarias y causas eficientes más o menos prioritarias); y, por otra parte, son concausas en distintos niveles: en cada nivel, la más prioritaria de las dos es la causa eficiente, pero las causas formales de niveles superiores son más prioritarias que las eficientes de niveles inferiores.

Segunda tesis. Como las causas se posteriorizan en tanto que son concausas con las de menor prioridad, se hurtan a ser concausas con las que son más prioritarias que ellas, lo cual se corresponde con posteriorizaciones mayores o menores (tampoco las posteriorizaciones son fijas).

43. Si las causas permanecieran fijas, no serían concausas. La única causa que puede ser fija en concausalidad es la causa material. Así es concausal con la causa final. Y esto es solidario con que los demás sentidos causales (y también la causa material en otras concausalidades) no son fijos.

44. Aunque se ha aludido repetidamente a la causa final, conviene tener en cuenta que su sentido causal no se agota ni en la explicitación ni en la manifestación conceptuales.

Por ello cabe que la posteriorización, respecto de sus concausas formales, de las causas eficientes menos prioritarias no se conserve indefinidamente, es decir, que dicha concausalidad cese. En cambio, la causa eficiente concausal con la posibilidad formal se posterioriza respecto de ella sin cesar, es decir, como pluralidad de interrupciones. Las interrupciones no interrumpen la concausalidad de la causa eficiente y la causa formal, sino que son esa concausalidad, es decir, el modo como la causa eficiente alcanza a la formal[45].

Tercera tesis. La posteriorización de la causa eficiente respecto de la causa formal no es temporal (no comporta retraso). El tiempo físico es la posteriorización de la causa eficiente respecto de la causa material, esto es, el modo de alcanzarla o de ser concausal con ella. Tiempo físico, insisto, equivale a retraso. En los retrasos considerados hasta aquí, la causa material es concausal con la eficiente como causa estabilizada o bien como causa *ex qua*. Correlativamente, se habla de retrasos mínimos o de retrasos de los movimientos continuos. Esto comporta que la causa eficiente más prioritaria, y que por ello se posterioriza más, reduce el retraso[46].

Según esto, la concausalidad de la causa eficiente con la causa material no es una demora o prolongación, sino, al contrario, un retraso, precisamente porque la posteriorización de la causa eficiente respecto de la causa formal no es temporal. Téngase en cuenta que, además, en la concausalidad de la causa eficiente y la formal, la diferencia de prioridad es menor (por lo que la causa eficiente se posterioriza "menos"). Por eso, al alcanzar a la causa formal tiene sentido hablar de cese, o bien de interrupción, de los retrasos, puesto que la causa formal se alcanza sin retraso. Paralelamente, al *cesar* el retraso, es decir, la concausalidad de la causa eficiente causada y la causa material *ex qua*, la causa formal deja de ser concausal con la eficiente. En cambio, la interrupción del retraso mínimo no interrumpe la concausalidad eficiente-formal. Por ello, las interrupciones son plurales en tanto que concausales con una causa formal unitaria. Con todo, la pluralidad de interrupciones no autoriza a decir que la causa eficiente concausal con la posibilidad formal sea plural; lo plural es el modo de alcanzarla, es decir, su posteriorización[47]. Y esto equivale a

45. Si la concausalidad de la causa eficiente y la causa formal estriba en la interrupción de aquélla, es discontinua. La continuidad es la concausalidad de la causa eficiente y causa formal según la cual aquélla acompaña a ésta.

46. La aparente paradoja se debe a la pretendida objetivación aludida.

47. Repito que las interrupciones son las posteriorizaciones de la causa eficiente en atención a su concausalidad con la circunferencia física.

que las interrupciones son "todas" posteriores entre sí: su entre es justamente la concausa formal –la circunferencia física, a la que la causa eficiente alcanza sin acompañarla, es decir, sin desgranarla–. Aunque el trance de génesis no es prioritario respecto de las interrupciones, el alcanzarlo las interrupciones es plural. La diferencia del movimiento circular con los movimientos continuos es tajante.

Cuarta tesis. El movimiento circular es la causa de los movimientos continuos, para lo cual no es óbice su tajante diferencia con ellos, pues, como se ha indicado, a la tricausalidad del movimiento circular le es inherente cierta pluralidad debida a la mayor o menor prioridad de sus concausas. Destaca la pluralidad de interrupciones. De acuerdo con esa pluralidad, la causa eficiente concausal con el movimiento circular es prioritaria sobre las causas eficientes inferiores. Esta prioridad es causal. Asimismo, el trance de génesis es prioritario respecto de los desgranamientos continuos. Esta prioridad también es causal.

La causa eficiente es concausal con la posibilidad formal al posteriorizarse según interrupciones plurales. Esta pluralidad es impuesta por el seguir discerniéndose: su concausa eficiente sólo la alcanza así. A su vez, la posibilidad formal es más prioritaria que su concausa material. Pero como la posibilidad formal no es temporal, hace valer su prioridad "subiendo" a su nivel la causa material. Es la noción de causa material estable. Dicha "subida" comporta la pluralidad de las estabilidades. Sólo en este sentido, la posibilidad formal se pluraliza de acuerdo con el cometido que le corresponde a su concausa material, a saber: la devolución de las notas desde la inestabilidad al trance de génesis (justamente esa recuperación es plural).

Ahora bien, el alcanzar la causa eficiente a la posibilidad formal no es una *consumación* de la concausalidad o una consolidación. Tampoco se consuma la concausalidad de la posibilidad formal con la causa material estable. Considerar consumada una concausalidad equivale a suponerla, a cosificarla. Como las causas no son cosas, *ninguna concausalidad se consuma*[48].

48. Tampoco la continuidad se consuma; su no consumación es el cese. Por su parte, la bicausalidad hilemórfica es inestable.

De acuerdo con esto, la posibilidad formal no es concausal por entero con la causa eficiente (no puede serlo porque no es entera), sino que sigue discerniéndose. Pero hay que añadir que tampoco es parcialmente concausal (no puede serlo porque no tiene partes), ni es un supuesto sobre el que actúe la causa eficiente (a su vez supuesta). Con todo, la posibilidad formal no deja de ser concausal con las interrupciones, no sigue "hasta" ellas, pues entonces habría seguido ella sola (no sería

Sólo en tanto que no se consuma, la pluralidad de interrupciones es concausal con la posibilidad formal, y no deja de serlo. Si las interrupciones tuvieran que consumarse, formarían una serie: cada una dejaría de ser concausal, pues o todavía no lo sería o ya lo habría sido y dejado de ser, lo cual comporta concausalidades parciales y malentender la concausalidad como si corriera a cargo de cada una de las interrupciones y no de su pluralidad, olvidando que dicha pluralidad es pluralidad de primeros. La elongación no deja atrás las interrupciones (esto, insisto, comportaría el fracaso físico).

En tanto que las interrupciones son posteriorizaciones no consumadas, son causas de comienzos o de eficiencias incoadas. Los comienzos son aquellas causas eficientes cuya causación se corresponde con el no consumarse de las posteriorizaciones o es debido a él (las causas eficientes concausales con los movimientos continuos son causadas por la causa eficiente concausal en el movimiento circular. Por tanto, es una pluralidad causada por una causa eficiente no en tanto que unitaria, sino por su pluralización de acuerdo con la cual es concausal con la posibilidad formal).

Sería incorrecto dualizar (distinguir o añadir) el comenzar y el ser causado: ser causado equivale a comenzar. El comienzo es acción, pero causar el comienzo no es una acción (no se actúa sobre el comienzo, sino que el actuar es el "endoso" de la no consumación de la interrupción; ese endoso y la acción son equivalentes). Insisto. La causa de la acción es tajantemente distinta de la acción, es decir, es una causa eficiente cuya concausalidad con la posibilidad formal, a la que no activa, es la pluralidad de interrupciones. La acción no es causada por la acción, puesto que las acciones se incoan; en cambio, las interrupciones no se incoan porque tampoco se consuman (dicha consumación sería la indiscernibilidad de comienzo y cese). El discernimiento de comienzo y cese es, a su vez, la no consumación de la acción. Con otras palabras, las interrupciones

concausa), y las interrupciones se confundirían con los ceses. Pero tampoco sigue partiendo de las interrupciones, pues entonces las dejaría atrás (las interrupciones serían inferiores a los comienzos, y la elongación a la continuidad) y seguiría sola. Si el seguir fuera posterior a las interrupciones, éstas serían primeras ellas solas (no serían concausales, y el seguir no sería el seguir discerniéndose). Al no ser concausal por entero, la posibilidad formal sigue discerniéndose, es decir, sigue hacia adelante. Pero también al revés: la posibilidad formal tiene que ser concausal con interrupciones (en otro caso, dejaría de ser una posibilidad formal y pasaría a ser una forma entera) que no la afectan (no la interrumpen). Nótese que admitir partes en el seguir discerniéndose o el dejar atrás a las interrupciones comporta lo que he llamado fracaso físico, es decir, el sumirse en el pasado: el consumarse.

alcanzan la posibilidad formal sin consolidarse, y del mismo modo causan los comienzos, de tal manera que para lo causado ser causado equivale a comenzar. Carece de sentido decir que los comienzos " se hacen" o que "son hechos", puesto que ellos incoan la acción; y eso es lo que significa el endoso: una nueva causa eficiente incoada. El endoso equivale a la innovación, y la innovación al comienzo[49].

Así pues, las posteriorizaciones de la causa eficiente concausal con la posibilidad formal causan los endosos, es decir, los comienzos. A su vez, la no consumación de la posibilidad formal causa "encomendando" las notas a su ir ordenándose, y así ocurre la concausalidad continua. Debido a que la causa eficiente es más prioritaria que la formal, lo encomendado lo es al endoso. Y eso es la concausalidad eficiente-formal del movimiento causado: una nueva posteriorización que se ha descrito como acompañar la causa eficiente causada a la causa formal.

Como la posibilidad formal equivale al trance de génesis, es decir, a las notas, la encomienda es la ordenación gradual a la que he llamado desgranamiento. Ahora bien, como el efecto de esa encomienda es el término inestable, se requiere la concausalidad del trance de génesis con la causa material estable, a la que compete la recuperación (o devolución) de las notas, que por la inestabilidad de los términos quedarían dispersas. Y como el trance de génesis es unitario, no se reitera, por lo que las notas no se renuevan, pero sí son recobradas, es decir, restituidas a su unidad primordial (para ser nuevamente encomendadas). En el recobrarlas estriba la pluralidad de la causa material estable.

Las nociones de "endoso", "encomienda" y "recobro" son indicativas sobre el movimiento circular en tanto que causa de los continuos, los cuales causan a su vez los términos inestables. De esta manera se aclara la pluralidad de los movimientos continuos, así como la renovación de los términos. Ello permite atender otra vez a la noción de retrasos mínimos.

Los retrasos mínimos no se deben a la concausalidad de la posibilidad formal con la causa material estable, pues la recuperación de las notas no

49. Causa eficiente causada equivale a comienzo. No es una causa eficiente que comienza, sino un comienzo eficiente; lo que tiene de causado es lo que tiene de comienzo. Repito: es preciso evitar las dualizaciones inherentes a las formulaciones proposicionales. Intentar objetivar es malograr la manifestación habitual, que no admite compensación. Insisto en este punto porque la exposición lingüística del tema induce a buscar objetos donde no los hay (como expositor he tratado de evitarlo, aunque es muy difícil. La tesis según la cual el conocimiento habitual es un antecedente imperfecto del conocimiento objetivo obedece seguramente a que dicha dificultad no se ha intentado vencer).

es temporal: no se retrasa. Sin embargo, las notas han de ser recogidas, porque de otra manera, el trance de génesis tendría que repetirse, lo cual es incompatible con la unidad de la posibilidad formal (la reiteración del trance de génesis equivaldría a la multiplicación de la circunferencia, que no tiene sentido ni físico ni intelectual). Además, la reiteración de las notas las relegaría al pasado reiteradamente.

La pluralidad de los retrasos mínimos sólo puede ser debida a la concausalidad de la pluralidad de las interrupciones con la causa material estabilizada, la cual también es plural (en atención a que las notas se recuperan de la pluralidad de los términos).

En tanto que los términos de cada universal son causados por los movimientos continuos, su renovación comporta posterioridad (ningún término es primero ni último), pero no recíproca, por ser inestables. En cambio, los términos de los distintos universales sí son posteriores entre sí. Atendiendo a la distinción de los retrasos mínimos, aquí hay que hablar de mayor o menor posterioridad, y como se trata de ordenaciones distintas, dicha posterioridad permite una comparación, aunque no sea objetiva.

Comparar las taleidades es sentar un criterio de distinción entre ellas, es decir, aclarar la noción de caos ordenado. Al movimiento circular compete causar no tan sólo el irse ordenando las diferencias internas de cada uno de los universales, sino también las de cualesquiera de ellos. Hemos señalado repetidamente que no es admisible la noción de universal de universales: en su estatuto primordial las notas no son diferencias internas de un universal único y global, pues la unidad de la posibilidad formal es el seguir discerniéndose (lo que comporta que las notas no son diferencias internas suyas, sino que en cuanto suyas siguen discerniéndose). Pero esto no impide la comparación de los universales, que es física y no lógica. Llamaré a esa comparación *relacionabilidad*. La relacionabilidad equivale a la reciprocidad de posterioridades según más y menos: como lo ordenado son las notas como diferencias internas no sólo de cada *unum*, cualquier *unum* es *virtualmente* los otros que ocurren, de acuerdo con la mayor o menor posterioridad. La distinción entre universales no estriba en sus notas, sino en su mayor o menor ordenación; por eso, cualquiera de ellos es virtualmente cualquier otro de los que ocurren.

Así pues, la diferencia de los universales equivale a la mayor o menor posterioridad recíproca, de acuerdo con la cual se sienta la comparación que he llamado relacionabilidad: *cualquier universal podría ser cualquier otro* (de los que ocurren). Paralelamente, su distinción se debe a la

intensidad de las ordenaciones –desgranamientos– correspondientes a cada uno[50].

De aquí se sigue que cada universal es el que es, como distinto de los otros, de un modo contingente. Un universal no ocurre más que como distinto de los demás. Pero esa distinción comporta relacionabilidad. No hay ninguna necesidad de que sea ése y no otro, pues ocurre según su mayor o menor posterioridad recíproca, lo que no impide que pudiera ser otro. En suma, ninguna taleidad puede ser cualesquiera de las otras sin distinguirse de ellas. Podría ser otra, pero si lo fuera, ella no sería. La distinción de las taleidades es equivalente a su poder ser cualesquiera de las otras. Por eso, las taleidades son inestables: si una taleidad pudiera ser la que es prescindiendo de su relacionabilidad con las otras, no cabría decir que es inestable.

En definitiva, el trance de génesis se encomienda según distintas ordenaciones de modo contingente. Sin embargo, dicha contingencia no se ha de atribuir exclusivamente al trance de génesis, sino a su concausalidad con las interrupciones y con la pluralidad de la causa material estable[51]. Por tanto, es preciso exponer más detenidamente la diferencia de los retrasos mínimos.

Si se tiene en cuenta la causa material estable, se ha de sostener que los retrasos mínimos son plurales, puesto que dicho sentido de la causa material es la recuperación de las notas de los diferentes universales. Sin embargo, no por ello son discernibles, pues las notas se recuperan en tanto que por la inestabilidad se ha disuelto su ordenación acabada (el uno de los distintos universales). El discernimiento de los retrasos mínimos corre a cargo de las interrupciones (descritas precisamente con esa palabra: son discernimientos). Las interrupciones son concausales tanto con el seguir discerniéndose o trance de génesis como con la causa material estabili-

50. Así se lleva adelante la exégesis heurística de la teoría aristotélica de las sustancias elementales, que se discutió en la Lección tercera. No se niega que cualquier sustancia elemental pueda ser cualquier otra, dejando de ser la que es; pero no se acepta ni que sean cuatro, ni que se transformen entre sí, ni que sus contenidos sean cualidades sensibles opuestas y combinadas. Se sostiene, en cambio, que su distinción es contingente, o que ninguna ocurre sin distinguirse de las demás que podría ser.

51. De todos modos, la contingencia de la distinción de las taleidades es coherente con que sean generadas por la posibilidad formal. La ordenabilidad ordena contingentemente. Y eso es la noción de caos ordenado.

Además, con esta noción se resalta la compatibilidad de los equívocos con la unidad de la analogía. No se trata de equívocos en sentido lógico, sino de distintos que podrían ser los otros de los que se distinguen.

zada. Pero como el trance de génesis es más primario que la estabilidad, las interrupciones son principalmente concausales con él, por lo que su concausalidad con la causa material no afecta a la posibilidad formal de la única manera en que ésta podría ser afectada, a saber, deteniéndola, obstruyendo su ir hacia adelante.

Podría parecer que la pluralidad de retrasos mínimos es la explicación de la pluralidad de los términos en el siguiente sentido: los términos de cada universal se renovarían de acuerdo con la reiteración de una *misma* recuperación de las notas. Sin embargo, esto es inadmisible. En primer lugar, porque al no ser discernibles las recuperaciones, la interrupción de cualquiera de ellas podría ser la causa del comienzo de cualquier movimiento continuo. En segundo lugar, porque la reiteración de una misma recuperación afectaría al seguir discerniéndose: lo detendría. Carece de sentido hablar de mismidad de cada recuperación, y, menos aún, de reiteración de cada una, pues así las recuperaciones se suponen (si las recuperaciones bastasen para explicar la renovación de los términos, el trance de génesis sería suplantado por la causa material estable). Además, como se dijo, las interrupciones son posteriores entre sí; pero la pluralidad de recuperaciones no es ningún entre[52]. Asimismo, no cabe admitir la determinación de las interrupciones por la causa material estabilizada: dicha determinación haría indiscernibles las interrupciones, lo cual es absurdo, pues equivalen a discernimientos por ser concausales con el seguir discerniéndose[53]. En suma, aunque las recuperaciones corren a cargo de la concausa material, en tanto que recuperadas las notas equivalen al trance de génesis: son "devueltas" a su estatuto primordial[54].

Conviene resaltar que las notas se recogen de los términos, y no de los movimientos continuos, a los que se encomiendan. En este sentido se dijo que la circunferencia física no sale de los términos, a los que no causa. Por consiguiente, el movimiento circular es causa de los movimientos qe comienzan y cesan, y sólo de ellos. Dichos movimientos comienzan en tanto que causados por las interrupciones. Las interrupciones no comprometen las notas: ni ellas ni los comienzos son estatutos de éstas. Por otra

52. Las interrupciones son posteriores entre sí en concausalidad con la causa formal, no con la causa material.

53. Dicha determinación sería una consumación de la concausalidad eficiencia-materia. Precisamente porque no se consuma, cabe hablar de estabilización o pivotar -resbalar en el término inestable- y de estabilidad -recuperación de notas-.

54. La elongación equivale al seguir discerniéndose y al trance de génesis, y asegura su no detenerse, puesto que excluye el centro (y, por tanto, el radio. La circunferencia física no se traza).

parte, las interrupciones no dejan de ser concausales con el seguir discerniéndose, y los términos no son causados por el movimiento circular; por eso se dijo que en concausalidad con la causa material estable el trance de génesis no es causa, sino en tanto que impone su carácter de estatuto primordial de las notas: las recupera.

También se dijo que el segundo estatuto de las notas es su encomienda a la continuidad de los movimientos causados (continuidad y encomienda son equivalentes; el comienzo se describió como endoso de la posteriorización interrupta). Esto da pie a formular una objeción: ¿encomendar las notas no es separarlas del trance de génesis? Se habló de alejamiento de la continuidad, o de tajante diferencia del trance de génesis con ella, así como de recogida o recuperación de las notas. ¿No comportan estas nociones un estar las notas ausentes del trance de génesis al encomendarlas a los movimientos continuos? Parece que dicha ausencia conlleva para el trance de génesis inconvenientes tan graves como la detención.

No es necesario responder a esta objeción porque en ella las notas se suponen. Sin embargo, así como se atendió anteriormente a una objeción también supositiva, formularla no es inútil, porque invita a precisar el sentido concausal del trance de génesis respecto de la continuidad de los movimientos causados, y a distinguir los tres estatutos de las notas.

Examinemos inicialmente la noción de encomienda de las notas, que es lo directamente causado o generado por el trance de génesis. Como generadas, las notas no siguen discerniéndose, sino que van ordenándose, es decir, conjuntándose y distinguiéndose gradualmente.

Insisto. No se confunda el seguir discerniéndose con el gradual irse distinguiendo y conjuntando las notas encomendadas, en que estriba su ordenación. El trance de génesis no es gradual; la ordenación de las notas no equivale a su intrínseco apartarse, sino a su encomienda a la causa eficiente (causada), que por eso se dice que acompaña a su concausa formal. En cuanto que acompaña a su concausa eficiente, el irse ordenando las notas contrae el movimiento continuo. En cambio, el trance de génesis de ninguna manera es una encomienda de notas, pues él se aporta como equivalente a ellas: es su propia génesis. Por eso, mientras que el trance de génesis es alcanzado por su concausa eficiente según interrupciones, las cuales no aportan la génesis, la ordenación es acompañada por su concausa eficiente. En suma, se trata de distintas concausalidades formal-eficientes.

La concausa formal del movimiento continuo aporta su propia encomienda a la causa eficiente: es causa generada. De acuerdo con ella, su concausa eficiente "trabaja" sobre la causa *ex qua*. En cambio, el trance de génesis es exclusivamente formal, y en ello estriba su carácter de mediación de la causa final.

En tanto que la ordenación de las notas se distingue del trance de génesis, las notas no siguen discerniéndose, sino que se *acotan*. Ese acotamiento es solidario con la contracción, que sin él sería imposible: la continuidad no es un seguir discerniéndose, sino un ir ordenándose. Como se ve, los dos estatutos de las notas considerados, son tajantemente distintos.

De acuerdo con los acotamientos cabe la pluralidad de los movimientos continuos correspondientes a los distintos universales. Como se ha dicho, los universales se distinguen por la intensidad de la ordenación y, por tanto, su relacionabilidad es virtual.

Las interrupciones no afectan al seguir discerniéndose. Por eso, causan los comienzos en los que se trazan las continuidades y se corresponden con los plurales acotamientos inherentes a las encomiendas de las notas.

La continuidad es la traza en el comienzo, el acompañar la causa eficiente –según posteriorización– a la causa formal. La elongación es el trance de génesis, el no acompañar la causa eficiente –según su posterioización– a la posibilidad formal, sin dejar de ser concausal con ella de acuerdo con la pluralidad de interrupciones. No dejar de ser concausal se distingue tajantemente del acompañar: éste se contrae y cesa, aquél causa los comienzos y obliga a la encomienda. El no ser acompañada la posibilidad formal es la equivalencia de las notas y la ordenabilidad: el trance de génesis no necesita ser acompañado por su concausa eficiente, la cual lo alcanza de acuerdo con la pluralidad de interrupciones posteriores entre sí. La elongación se distingue tajantemente del ser acompañada porque se hurta a cualquier retraso, y en este sentido se dice que no es temporal.

Por tanto, las notas no tienen que ser recuperadas de sus ordenaciones continuas, porque su encomienda las acota y además, porque la causa eficiente las acompaña, se hace cargo de ellas en tanto que se distinguen y unifican gradualmente. Según esto la gradación de notas no "vacía" el trance de génesis, sino más bien al revés: dicha gradación estaría "vacía" ella de génesis.

Se dice que las notas se siguen discerniendo de sus ordenaciones graduales porque ese seguir discerniéndose es la causa de las ordenaciones, que *son lo generado*: el primer estatuto de las notas genera sus ordenaciones, y no al revés; las causas eficientes acompañantes no "trabajan" sobre las notas, sino sobre la causa *ex qua*. Las acciones no aportan las notas, sino sus ordenaciones continuas o graduales, en tanto que las notas son acotadas.

Al cesar el irse ordenando las notas son causados los términos, es decir, las diferencias internas de las taleidades inestables. Si los términos fueran estables, no sería posible recobrar las notas, sino que el trance de génesis se opondría a los términos y su concausa material no estaría en ellos. Los términos son las ordenaciones acabadas, las taleidades o formas enteras cuyas diferencias internas son las notas ordenadas. Lo entero de las taleidades son los unos universales distintos de la unidad de la analogía por estar coartados por la causa *in qua*. Además, si los distintos unos fueran estables, no serían ordenados de acuerdo con su relacionabilidad virtual, sino que cada uno ocurriría separado. Con todo, ni siquiera así el trance de génesis se detendría, aunque no sería concausal con la causa material estable, los unos no serían *in multis* (salvo, a lo más, en sentido lógico), y el trance de génesis se opondría a una infinitud de concausalidades hilemórficas consumadas: una cosificación incompatible con la explicitación conceptual.

Para que la causa material estable no comporte cosificación, ha de ser concausal con una unidad superior a los unos universales, y se ha de distinguir de la causa *in qua*. La elongación, el salto a los distintos términos, cumple un doble cometido: causa los ordenamientos graduales o continuos, y recobra las notas que la inestabilidad de los términos "deja libres". Dicho recobrar no es posible sin la unidad de la elongación y sin la pluralidad de su concausa material estable.

La elongación no es temporal y se discierne de los movimientos continuos sin que los retrasos de ellos la afecten. Lo gradual son las ordenaciones, no el trance de génesis, y no es obligado "esperar" a que los términos ocurran para estar en ellos. La elongación no comienza, ni deja nada atrás, ni las notas se recuperan en un momento ulterior al trance de génesis. Las estabilidades no se repiten como las "mismas": ello no bastaría para impedir que los universales fueran infinitos. Si los universales fueran infinitos, la posibilidad formal habría de ser una forma entera: un infinito abarcante, o una circunferencia cerrada. Como no lo es, en

cambio es concausal con retrasos a los que llamo mínimos. Esos retrasos son la concausalidad de las interrupciones con las estabilizaciones. La diferencia de retrasos es obligada si las estabilidades no se repiten como las "mismas" y la circunferencia no es infinita; además, las interrupciones alcanzan a la circunferencia posteriorizándose, de modo que procede la inmediata interrupción de las estabilidades; sin embargo, en la concausalidad de eficiencia y materia el retraso es inevitable.

La equivalencia del trance de génesis, las notas, y el seguir discerniéndose o elongación, es característica de la mediación de la causa final u ordenabilidad. La ordenabilidad es una aportación porque la causa formal no se confunde con la causa final. Cualquier causa formal ordenada consta de notas que son su diferencia interna. Pero la causa formal mediadora es la aportación de las notas en tanto que seguir discerniéndose, es decir, sin constituirlas como diferencia interna suya[55].

Como se dijo, en su tercer estatuto las notas son las diferencias internas de las taleidades, que son formas enteras ordenadas[56]. Pero "liberadas" por la inestabilidad hilemórfica, las notas son recuperadas, es decir, siguen discerniéndose. Dicha liberación es posible porque los términos no son concausales con la causa eficiente que cesa (el cese equivale a la coartación del uno universal por la causa *in qua*); por otra parte, en tanto que recuperadas, las notas de cualquier uno universal no se distinguen de las de cualquier otro, sino que siguen discerniéndose.

A la pregunta acerca del contenido de las notas, se responde con la equivalencia de ellas y el seguir discerniéndose. El primer estatuto de las notas, su ordenabilidad, es la circunferencia física. El seguir discerniéndose es circular puesto que no va hacia algo distinto de él, porque precisamente va hacia adelante en tanto que seguir discerniéndose. A la pregunta sobre las notas como contenido de los unos universales, la respuesta es su ordenación acabada o diferencia interna. Lo acabado de la ordenación es virtualmente comparable: ésta es la diferencia de los universales. Dispersas en virtud de la inestabilidad de las ordenaciones acabadas, las notas regresan a su primer estatuto: siguen discerniéndose.

La diferencia de los retrasos mínimos no estriba en que sean mayores o menores (no son duraciones más o menos largas), puesto que la

55. Dicha causa formal no es una forma entera; la equivalencia de las notas y el seguir discerniéndose es obviamente imprescindible: de otro modo, no podrían ser generadas ni las notas acotadas ni las diferencias internas de los unos universales.

56. Acerca de la distinción de los universales, ya se dijo lo pertinente aquí páginas atrás.

estabilización de la causa material ha de interrumpirse de inmediato. Dicha diferencia se debe a que carece de sentido la reiteración de una "misma" estabilidad, en atención a la concausalidad de las interrupciones con el seguir discerniéndose. En este sentido se ha dicho que las interrupciones son posteriores entre sí; ninguna de ellas es concausal con el seguir diferenciándose antes o después de las otras, ni tampoco simultáneamente (pues en ese caso las estabilidades se repetirían como mismidades. Además, si las interrupciones fueran simultáneas, en algún momento sólo ocurrirían comienzos, y las interrupciones dejarían de ser concausales con el seguir discerniéndose, de manera que los comienzos no lo serían de movimientos continuos). Cabe decir que las interrupciones son *súbitas* como causas de los comienzos, pero no que sean simultáneas "entre sí", pues su "entre" es su concausa formal, que, precisamente por no ser temporal, prohíbe sin más la simultaneidad, la cual sería un "entre" propio de las interrupciones, o distinto de su concausa formal, o no aportado –como ella–, sino lógico; y puesto que esa concausa formal es menos prioritaria, y se hurta a la concausalidad con la causa eficiente, que es más primaria, en vez de interrupciones entre sí se ha de hablar de interrupciones posteriores entre sí[57].

Como la renovación de los términos de cada universal no puede corresponderse con la reiteración de una misma estabilidad (ello, insisto, es incompatible con la equivalencia del trance de génesis y el seguir discerniéndose), los retrasos mínimos son distintos, y la renovación de los términos comporta el *entrecruzamiento* de las interrupciones: cualquier interrupción puede causar cualquier comienzo de cualquier movimiento continuo, salvo los de los movimientos que causan los términos cuyas notas han sido recuperadas por una estabilidad (ninguna de ellas, se reitera, según se ha dicho). De aquí se desprende la pluralidad de universales (sin ella no sería posible la renovación de los términos), así como la posterioridad recíproca de las interrupciones.

Ahora bien, dicha posterioridad es incompatible con la consideración de la pluralidad de interrupciones como un número fijo: no ocurre un número fijo de interrupciones justamente porque no se repiten como las mismas; si se repitieran así, dejarían de ser concausales con el seguir discerniéndose. No es preciso encontrar otra razón de que ocurran distintos universales, en vez de uno solo, aparte de la apuntada: la renovación de

57. Si la posibilidad formal fuera más prioritaria que su concausa eficiente, no se hurtaría a ella (no cabría hablar de interrupciones ni tampoco, en rigor, de posibilidad formal no temporal).

términos de un único universal comportaría la mismidad de la recuperación.

Si se intenta objetivar, la imposibilidad de la repetición de las interrupciones puede dar lugar a la hipótesis de que las sustancias elementales se intercambian o interactúan: se transforman unas en otras, o bien que se atraen o se repelen, etc.[58].

En la siguiente Lección me ocuparé nuevamente de lo manifiesto en el hábito conceptual para exponer el paso de la analogía de equívocos a la analogía comunicada o analogía de análogos, que es un explícito judicativo. Ahora bien, como desde ese hábito se aclaran los explícitos conceptuales también se volverá sobre lo aquí expuesto.

## 25. NOTA SOBRE LA MECÁNICA

La conmensurabilidad entre el lleno y el vacío se piensa con ideas generales. Lo mismo se puede decir que el átomo es un vacío ocupado, lleno y/o que el vacío es la ausencia de átomos. De aquí se sigue que el vacío y el lleno son susceptibles de consideración simultánea, pues su distinción sólo es posible por la univocidad de la generalización.

En el nivel de la imaginación basta una pluralidad de bolas en el espacio para darse cuenta de las relaciones entre el espacio –la imagen correspondiente al vacío– y los átomos. Su conmensurabilidad permite el uso del cálculo. En la imaginación aparece el vacío como espacio y lo lleno como sólido compacto; el sólido, por serlo, no está vacío, pero es tan espacial como el vacío.

La interpretación atomística de lo físico pierde las heterogeneidades causales. La comprobación de ello es inmediata en el nivel de la imaginación: tanto el lleno como el vacío resultan reducidos al espacio como dilatación constante (teóricamente, idea general). Demócrito parece superar la exclusividad del ente de Parménides al pluralizarlo; pero ha reservado el mismo carácter de ente para cada uno de los átomos. Al hacer intervenir el doblete lleno-vacío, parece que se ha dado un paso adelante físicamente, pero lo homogéneo y actual ha aparecido como idea general.

58. En especial, la distinción entre materia y antimateria es una hipótesis derivada de una insuficiente comprensión de la inestabilidad de los términos.

Añadamos que cabe considerar el átomo como quieto y en movimiento, lo que quiere decir que se piensa moviéndose porque se distingue de que esté quieto –y viceversa–. Parece, pues, que el movimiento es referido a un heterogéneo, que es el reposo. Sin embargo, dicha dualidad es pensada en términos de combinatoria, la cual pasa a ser el punto de vista de la interpretación del movimiento mismo. Estos modelos son aceptados con frecuencia, pero no son congruentes con lo físico, pues están dominados por la generalidad. Es indudable que con ello se ha perdido la heterogeneidad causal.

A los pitagóricos se les ocurrió otra solución, que es la siguiente. El espacio no es simplemente ese medio indiferente a lo lleno y a lo vacío, o también al reposo y al movimiento. El espacio no es homogéneo, sino cualitativo; no es un puro receptáculo o una dilatación sin límite y siempre igual en todas direcciones, sino que tiene una configuración propia, cifrada en los números. Es decir, no es que la mente organice un espacio de suyo neutro, o que la matemática sea una medición exterior (o ulterior) de los desplazamientos de los átomos, relativamente unos a otros, o a unos ejes de coordenadas (como en Descartes), sino que los números le pertenecen de antemano: los números son la *physis*. Además, los números no son iguales; cada número tiene unas propiedades únicas. Se puede ilustrar la idea con la correspondencia entre la diferencia de longitud de cuerdas en vibración y los distintos sonidos. Las diferencias de longitud no son puramente cuantitativas; en la escala musical se dan cualidades diferentes; los sonidos no son meras cantidades, sino que son graves, agudos, y unidos constituyen armonías, ritmo, etc. Los números no son meras aplicaciones a la realidad física, sino que están en la realidad.

La identificación pitagórica de la *physis* parece difícil de pensar a primera vista. No estamos acostumbrados a admitir que los números "estén" de tal manera que no permitan la constitución homogénea del espacio. La idea resulta rara incluso después de Einstein: no es que haya figuras en el espacio, sino que el espacio es una configuración él mismo. De esta tesis se sigue que la conmensuración de lleno y vacío carece de sentido físico.

Aristóteles opone a los atomistas un reproche de largo alcance: es imposible con tal modelo explicar el movimiento; se puede distinguir hasta cierto punto el átomo que está quieto del que está en movimiento, pero no se sabe por qué empieza o deja de moverse ni, sobre todo, qué significa el movimiento para el átomo mismo. En el atomismo la consi-

deración causal de lo heterogéneo no se acaba de lograr, porque por distintos que sean movimiento y reposo, lleno y vacío, en último término suponen una generalidad uniforme. Es importante examinar cómo juega este argumento frente a la física de Newton.

Newton construye la física atomista sobre tres postulados (que no son verificables) y tres leyes (hasta cierto punto verificables), cuyo sentido es difícíl de precisar, aunque parezca muy claro.

Los tres presupuestos de la física de Newton son los siguientes:

El primero, la homogeneidad del espacio. Dicha homogeneidad significa que si escogemos un sistema de referencia, relativamente a él se puede establecer *exactamente* la situación de cualquier evento o cualquier cuerpo: localizarlo. Las diferencias intrínsecas del espacio no son tomadas en consideración o no existen. El espacio homogéneo, un espacio que se extiende por igual, es el envolvente general en que todo tiene un lugar particular, y en el cual relativamente a un sistema de coordenadas se determina la posición (naturalmente, si desplazamos el sistema de referencia, la posición será matemáticamente distinta, pero cabe siempre reducir un sistema de coordenadas a otro, puesto que también las coordenadas son localizables).

El segundo postulado de la física de Newton es la homogeneidad del tiempo. El tiempo no es como el espacio, que se da completo (la dación total es inverificable, un postulado) de una vez. Al tiempo le ocurre lo contrario: nunca se da de una vez; comparado con el espacio, es flujo puro, no presencialidad generalizada y analítica. Ahora bien, ese flujo también es homogéneo, general y analizable (otro presupuesto inverificable). Por así decirlo, tiempo significa velocidad constante, un fluir siempre igual, lo cual comporta que un sistema de medida aplicado al tiempo permite establecer fragmentos de tiempo equivalentes: una hora hoy y una hora ayer son exactamente lo mismo; se puede ir de una a la otra y al revés. Aunque el tiempo fluye en una sola dirección (del pasado al futuro), su homogeneidad permite darle la vuelta, por lo menos mentalmente. Aunque este segundo tiempo no pueda transcurrir (no se va nunca del futuro al pasado), supuesto que el tiempo es un flujo constante, es mensurable al revés, aunque no tenga sentido real darle la vuelta. La homogeneidad del tiempo permite datar en el tiempo. Lo mismo que con relación a un sistema de coordenadas en el espacio algo puede quedar exactamente fijado en un lugar, por la datación un evento queda fijado de modo único en el flujo del tiempo. La databilidad permite tomar un momento, un

instante, y con referencia a él –supuesto el carácter homogéneo del tiempo– todos los demás sucesos temporales quedan exactamente fijados; si se suma o resta algún tiempo, se logra otro punto de referencia que está determinado con relación al anterior (lo mismo que la transformación entre sistemas de coordenadas espaciales). Es patente la afinidad de tiempo y espacio. Tal afinidad se nota en especial en lo inverificable de sus respectivas generalizaciones indefinidas. Hay, sin embargo, cierta diferencia: el tiempo es unidireccional; el espacio, en rigor, es a-direccional, pero permite infinidad de direcciones o trayectorias: es isotrópico.

El tercer gran postulado de la física de Newton es que conocido un estado cualquiera de los átomos, que puede localizarse y datarse, si se encuentra una ley de transformación de estados, se llega a otro estado –cualquiera– localizable y datable. Dicho de otro modo: tiene sentido inteligible establecer una ley según la cual, conocido un estado –aquí y ahora–, quede determinado otro estado (determinación causal estricta). Una generalización de este postulado se debe a Hamilton.

En resumen, Newton suponía: 1º. La homogeneidad completa del espacio. En tal espacio hay puntos fijos (determinaciones segundas), y por ello es posible un sistema de referencia desde el cual quedan localizados relativamente cualesquiera otros puntos. 2º. La homogeneidad del tiempo, del puro fluir siempre igual; cada suceso o cosa acontece en el tiempo en una serie de "ahoras" (determinaciones segundas), lo que permite una datación exacta y reversible. 3º. Tiene sentido una ley según la cual, a partir de un estado espacio-temporal determinado, se puede determinar otro estado igualmente determinado (esto sería la determinación causal estricta). Si se averigua una ley que relacione estados determinados "aquí y ahora", se puede predecir un estado a partir de otro y seguir el camino inverso. Con estos tres postulados, el atomismo alcanza en Newton una neta expresión.

Newton señala también tres leyes primarias del movimiento de cuerpos en el tiempo y en el espacio.

1) Ley de la inercia: todo cuerpo persevera en reposo o en movimiento rectilíneo uniforme si no actúa una fuerza exterior. He propuesto llamarla: ley del cuerpo único.

2) Ley de la homogeneidad de la aceleración: si sobre un cuerpo se aplica una fuerza, la aceleración es estrictamente proporcional a esa fuerza (mientras se aplica). Podemos llamarla: ley de la igualdad de la variación de la velocidad respecto del tiempo.

3) Ley de la igualdad de la acción y la reacción: a toda acción ejercida en un sentido acompaña una reacción de igual intensidad y de sentido contrario. Podemos llamarla: ley de la vigencia del instante.

Supuestas estas leyes, Newton sienta la ley de la gravitación universal. Podemos llamarla también: ley de movimiento *entre* dos cuerpos. Entre dos cuerpos "existe" una fuerza proporcional al producto de sus masas e inversamente proporcional al cuadrado de su distancia. Así pudo dar una interpretación dinámica del movimiento de los planetas en torno al sol y de la caída de los graves.

En rigor, la mecánica de Newton no es unitaria y además es restrictiva: no explica todos los movimientos que existen, ni siquiera todos los que Newton conocía. Por otra parte, después de él se pone en tela de juicio la idea de simultaneidad extensa o espacial. Según esto, el espacio no sería independiente del tiempo. Asimismo, la ley de la gravitación no es universal: no explica la física atómica (mejor sería llamarla sub-atómica). El determinismo total tampoco se acepta.

Baste señalar estas peripecias de la física matemática moderna. Lo que aquí interesa particularmente es discutir los postulados y las leyes de Newton. ¿Se puede decir que la heterogeneidad física es respetada por ellos? Parece que no; un espacio homogéneo no es objetivado como heterogéneo. Lo mismo debe decirse del tiempo de Newton: tampoco es físico. La determinación causal exacta entre estados también es extraña a lo físico, pues es claro que se trata de una explicación causal formulada de modo homogéneo (o sea, en manera alguna la verdadera causalidad formal física). En suma, los tres postulados aludidos no son físicos. Newton ejerce las operaciones generalizantes, con las que no se conoce propiamente lo físico, que es heterogéneo.

Por lo que respecta a las tres leyes primarias de Newton, hay que preguntar: ¿son formas del movimiento, siendo los movimientos heterogéneos y esas leyes homogéneas? En particular, el principio de inercia, la consideración de un cuerpo independiente de los demás, carece de correspondencia física, pues ningún cuerpo es independiente de los demás. Además, esta ley puede ser discutida desde Aristóteles (que formula una física no atomista, ejerciendo las operaciones racionales), de acuerdo con la siguiente tesis: el "a priori" del movimiento rectilíneo no es el espacio absoluto, sino el movimiento circular (que es su causa).

Formulado con ideas generales, el principio de inercia no es un principio del movimiento; además, *el movimiento lineal no es el primero*.

La observación aristotélica excluye la hipótesis del cuerpo único y formula la consideración causal del movimiento en términos de heterogeneidad de movimientos.

Por lo demás, ¿qué es para Newton lo inercial: el movimiento o la masa? Para responder a esta pregunta es conveniente una breve referencia a la segunda ley de Newton, según la cual si se aplica una fuerza a una masa, la velocidad de esta masa varía, es decir, se produce una aceleración. La aceleración depende proporcionalmente de la fuerza si ésta es constante. Si se sigue aplicando, la masa sigue acelerando. Si la fuerza deja de aplicarse, la masa sigue moviéndose a la velocidad que entonces ha alcanzado (noción de cantidad de movimiento), es decir, vuelve a regir el principio de inercia. El examen de esta segunda ley (que he formulado de un modo amplio) arroja el siguiente resultado: en primer lugar, la velocidad no siempre es constante y, por tanto, en mecánica hay que pensar no sólo con el concepto de velocidad, sino también con el de variación de la velocidad: la velocidad puede aumentar o disminuir. La distinción entre aumento y disminución de la velocidad nos hace ver la conexión de las dos primeras leyes, con la cual acaba de determinarse la noción de masa; la masa se hace, por así decirlo, importante cuando la consideramos desde la variación de la velocidad. En la inercia, la masa propiamente no intervenía, porque desde el punto de vista del principio de inercia al cuerpo le es igual estar en reposo o en movimiento. Sólo en este sentido en el pensamiento de Newton la masa es también inercial. Conviene llamarla así porque en último término es lo que explica que con la aplicación de una fuerza exterior sólo la velocidad varíe.

La masa en cuanto inercial, o igual a sí misma, gradúa la variación de la velocidad (variación que atañe sólo a la velocidad: si la masa no fuese invariable, carecería de sentido la exclusiva atribución de la variación a la velocidad; si la masa no ofreciera una resistencia inerte, si no expeliera de sí la variación, la aceleración dependería del cuerpo, y no haría falta una fuerza exterior para variar la velocidad –no habría sistemas inerciales–). Newton entiende la masa como *aquello que ofrece una resistencia* (en términos de invariancia) a la variación de la velocidad; por ello, para que la variación de la velocidad se produzca, dicha resistencia tiene que ser compensada mediante la aplicación de una fuerza *exterior* a la masa; de aquí también que la masa inercial se note en los cambios de velocidad, o en la diferencia reposo-movimiento.

La aceleración positiva o negativa es la victoria sobre la inercia de la masa que la masa excluye de sí precisamente por inerte. ¿Con relación a qué se mide la aceleración en el supuesto de que la fuerza exterior sea dada? Nótese: la masa *expulsa* cualquier modificación, puesto que es igual a sí misma. ¿A dónde la expulsa? Podría parecer que al espacio, según el doblete atomista lleno-vacío. Pero: 1º. El espacio no es modificable. 2º. Ha sido ya considerado en el principio de inercia, pues Newton objetiva dicho principio en el espacio, o como trayectoria. La resistencia al cambio que ejerce la masa no es relativa al espacio: respecto del espacio la masa no es inercial –sino el movimiento–. 3º. La modificación del movimiento "traslada" la inercia del movimiento a la masa: el movimiento deja de ser inerte y pasa a serlo la masa. La fuerza exterior no modifica la masa, sino el movimiento, justamente porque la masa, al ser igual a sí misma, "traslada" la modificación al movimiento. La masa sólo hace valer su igualdad, su "solidez", respecto de la modificación del movimiento. Por tanto, sólo es un factor matemático respecto del movimiento en cuanto modificado (el producto "m v" no tendría sentido mecánico si la masa no fuera también un factor constante en orden a una velocidad modificable *relativamente a sí misma*).

Así pues, la variación de la velocidad obliga a fijar la atención en la velocidad, sin escape al espacio o a la masa. Pero tratándose de una variación, algún escape ha de haber. Galileo ya dijo que la aceleración (actuando una fuerza dada) se determina en función del tiempo, no en función del espacio (como podría parecer a primera vista), es decir, que crece en cantidades iguales, no con relación a espacios iguales, sino con relación a tiempos iguales.

La aceleración se objetiva en orden al tiempo *porque el espacio ya se objetivó*.

Como espectadores, por ejemplo, de una carrera de automóviles, podemos percibir de una manera imprecisa si un automóvil va acelerando. Sin embargo, para establecer de una manera estrictamente objetiva la aceleración cuando la fuerza es dada, hay que acudir al tiempo: no al espacio, sino al tiempo. Con relación al espacio, la aceleración no sirve para objetivar la inercialidad de la masa, dado que la inercialidad del movimiento se objetivó espacialmente.

El principio de inercia se puede objetivar refiriéndolo al tiempo o al espacio. Pero la estricta determinación de las variaciones de velocidad es objetivada respecto del tiempo, esto es, en el nivel superior de los dos en

que cabe objetivar o representar el principio de inercia. ¿Qué sucede con la masa? Dijimos que en el segundo principio, la masa representa la inercialidad misma: lo que se opone a la aceleración, aquello cuya igualdad hay que vencer para acelerar, o aquello que logra expulsar de sí la aceleración –la precisión del cuerpo único respecto al reposo y al movimiento ha desaparecido–. De una parte, la variación de la velocidad se refiere al tiempo, pero, de otra parte, también se refiere a la masa; es decir, la fuerza que se aplica a un sistema inercial cuenta con la masa como factor cuya igualdad o constancia conecta con las variaciones de velocidad, que son las únicas. En la segunda ley de Newton la masa se hace presente. En rigor, la masa no es más que un factor respecto de fuerzas externas, por cuanto que ella misma es inercial sólo entonces. Con otras palabras: la masa no es temporal: permanece en el primer nivel de objetivación del principio de inercia y, sin abandonarlo, conecta con el más alto; es un factor constante porque no es solidaria de la distinción de los niveles de objetivación. Lo inercial se objetiva en un solo nivel: en el principio de inercia, lo inercial es el movimiento (o el reposo); en el segundo principio, el movimiento deja de ser inercial y pasa a serlo la masa, que es objetivada como inercial en el nivel en que lo fué el movimiento (si Newton hubiera objetivado el principio de inercia según el tiempo, no hubiera objetivado el segundo principio, etc.).

Pues bien, Newton formula la ley de la gravitación, es decir, la relación de dos cuerpos, sosteniendo que se *atraen* con una fuerza proporcional al producto de las masas e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia. En la fórmula de la gravitación ya no pensamos en la inercia –en un sólo cuerpo–, sino en dos cuerpos. Tanto en el segundo principio como en la ley de la gravitación, la masa aparece como un factor de cuantificación de fuerzas; en rigor, lo que es constante por completo en Newton es la masa (una prueba más de que la mecánica racional es una versión del atomismo). Nótese, sin embargo, que ahora se habla del cuadrado de una distancia.

¿Qué tiene que ver la masa de Newton con lo que podemos llamar cantidad física o real? La cantidad (que apreciamos con los sentidos externos y de una manera discreta) no es lo mismo, objetivamente, que la masa. Lo característico de la masa de la mecánica racional es hacerse notar en la segunda ley y en la formulación de la fuerza de gravedad, en orden a la cuantificación de fuerzas; pero como en la segunda ley (por tratarse de aceleraciones) la masa se relaciona con el tiempo, y, en cambio, en la ley de la gravitación la masa se refiere a distancias, cabe decir que la masa

sirve para vincular tiempo y espacio, o que viene a ser el gozne de los dos niveles de objetivación en que se puede tomar la mecánica de Newton. Entendiendo la mecánica en el nivel del tiempo, la constancia de la masa une la fuerza con la aceleración; en el espacio, la masa (¡pero no sólo una!) vincula la fuerza con la distancia.

Con la noción de masa, Newton consigue reunir, de una manera que parece cerrada, el tiempo, el espacio, la fuerza y, por otra parte, el cuerpo; pero, en rigor, la masa no es un cuerpo objetivado en el nivel sensible, sino un artilugio pensado para relacionar tiempo y espacio y, a través de esta relación, la noción de fuerza. Se obtiene así un sistema que funciona siempre, una especie de reloj automático –sus perturbaciones obedecen a otras razones–. La clave del planteamiento es la noción de masa. Dicho de otra manera, si la fuerza que hay que aplicar para conseguir la aceleración y la fuerza que media entre dos cuerpos no tuvieran ningún factor constante en el "cuerpo" que se dice que se mueve acelerándose o atrayéndose con otro, la mecánica racional sería imposible; y, a la inversa, en la mecánica de Newton la masa funciona tan sólo como factor constante. Otras fuerzas que se han descubierto posteriormente no conservan la constancia de la masa. Este es un asunto importante, porque aceptar la heterogeneidad de fuerzas no ha sido fácil.

Esta observación no es un reproche a los físicos matemáticos. Tal reproche no tendría sentido, pues, al fin y al cabo, son ellos los descubridores, o formuladores, de las fuerzas distintas de la gravitación. Lo que ahora interesa es precisar la peculiar objetivación de la masa por Newton. En la segunda ley, la masa "absorbe" el espacio que, en la objetivación del principio de inercia, se adscribía al movimiento. De esta manera, la variación del movimiento se endosa por entero al movimiento mismo, y pasa a ser objetivada en el tiempo. Apurando un poco, cabe decir que la objetivación del movimiento como aceleración es más correcta, o que el movimiento inercial espacial no es un movimiento bien pensado. La efectividad del movimiento no es su constancia; lo que da lugar a algo es la aceleración; incluso el movimiento constante encierra en sí la aceleración (sin la cual no es posible que haya llegado a serlo). Todo "movimiento" está integrado –en el sentido más directo del término– por la aceleración pasada o presente.

Si se compara a la masa con dicha integración, salta a la vista que en ella no hay nada parecido. Por eso decía que la masa newtoniana permanece en un único nivel de objetivación; no hay respecto de ella una

segunda ley; la expresión "aceleración de la masa" no ha sido pensada; más bien lo contrario: para endosar la variación *exclusivamente* al movimiento, ha habido que *excluirla* de la masa. Lo que ocurre en la masa en cuanto que tal no ha sido objetivado. La masa simplemente está ahí: en este sentido es absoluta. Ahora bien, ¿es *realmente* absoluta la masa de Newton? No, por dos razones: la primera, porque no es el verdadero absoluto (no puede serlo si la objetivación de la aceleración se logra en un nivel superior). La falsedad de la absolutización de la masa se tiene que notar. La segunda razón estriba en que, como "lleno", la masa es espacial. La proposición "todo cuerpo es extenso", dirá Kant, en esta línea de pensamiento, es "a priori". Kant sostiene que, en cambio, la proposición "todo cuerpo es pesado" es empírica. Esta distinción kantiana pone de relieve un extremo importante. Se ha señalado ya que, en la fórmula de la gravitación, no aparece la distancia sino su cuadrado. La analogía con la aceleración es llamativa.

La gravitación es una relación entre masas. En tales condiciones, no cabe pensar que se conserve sin más la constancia de la masa: masas relativas no son masas "absolutas". ¿Pero cómo combinar masas "absolutas" –inerciales– con masas relativas –gravitacionales–? El procedimiento de Newton es claro: mediante un cambio de objetivación: para no dejar de ser "absoluta" en su relación con otra, *la masa tiene que dejar de ser espacial*. El espacio es expulsado de la masa. ¿A dónde?: a la relación misma, es decir, a la distancia y exclusivamente a ella (no al tiempo: es la discutida noción de *actio in distans*). Pero la relación ya era espacial –una distancia–; la expulsión del espacio de la masa *potencia* la distancia misma. La distancia es un cuadrado en tanto que la masa "se desespacializa". La indiferencia entre lleno y vacío que reina en el principio de inercia desaparece en la gravitación.

Con otras palabras, para objetivar relaciones entre masas no se puede jugar con el doblete lleno-vacío, porque tal doblete es subtendido por una homogeneidad común y la homogeneidad no es relativa a sí misma. Por tanto, la relación que se trata de pensar se tensa con el aporte de la espacialidad de las masas. ¿Qué les ocurre a las masas mismas ahora? ¿Acaso pierden, con la espacialidad, su carácter de "llenos"? No exactamente, pues perder el carácter de lleno no es una pérdida de espacialidad. La vía de escape es la exclusión de la espacialidad: *la reducción al punto*. Es la mecánica de fuerzas centrales. En tal mecánica, la falta de consideración de lo que sucede en la masa se consuma. Además, el cambio en la objetivación de la masa es claro. La masa inercial puede ser objetivada como

extensa; la gravitacional en cuanto que tal, no. La diferencia es distinta de la que Kant señala: en cuanto extenso, un cuerpo no puede ser considerado en la fórmula de la gravitación. Puede parecer que sí, pero es a costa de un subrepticio paso de un orden de objetivación a otro; si no se tiene en cuenta este paso, se conculca el axioma de la jerarquía (axioma B).

La exclusión de la objetivación de la espacialidad de las masas en la objetivación de la gravitación como ley general no es accidental ni trivial, ni una sutileza bizantina, sino una compensación propia de las operaciones generalizantes. Asimismo, es la estricta condición de posibilidad de la objetivación de las órbitas como líneas. Si las órbitas no fueran líneas (sino tubulares, como ocurriría si se tomara en cuenta la espacialidad de las masas), la mecánica de Newton entraría en conflicto con la cinemática de Kepler (salvo que se objetivara una variación de la masa como tal, lo que es incompatible con el atomismo y con la generalidad del campo gravitatorio). Para evitar dicha variación la masa gravitatoria es inespacial (un extremal de distancia). *La gravitación es puramente externa*.

Acerca de la tercera ley de Newton, basta decir lo que sigue: como ya propuse, cabe llamarla ley de la vigencia del instante. Dada la constancia de la masa, si se excluye (hipotéticamente) el escape temporal y el espacial, no queda otro escape para la variación que su contrario y simultáneo. El valor físico real de esta ley depende de la realidad física del instante. Como es obvio, si se admite la simultaneidad espacial, esta ley rige también *in distans*.

Sólo como mecánica de fuerzas centrales el sistema de Newton es un sistema de relojería que no se detiene nunca. Lo que asegura su estricto equilibrio es la masa; en el mismo momento en que intervengan fuerzas que no se calculan respecto de la masa como constante, hay que hacer otra mecánica, mejor otra física.

Si existieran sólo dos cuerpos (y admitido que en ellos no sucede nada) y las leyes de Newton, tendríamos como resultado un sistema en movimiento mantenido indefinidamente. Aquí se echan de menos varias objetivaciones. Por lo pronto, estas dos:

1º La alusión a cómo ha empezado ese movimiento (cuál es su causa).

2º Cuál es el sentido final de ese sistema. Ambas preguntas carecen de respuesta. Newton renuncia a lo que cabe llamar consideración

cosmogónica y teleológica del sistema gravitacional, que es simplemente "cosmológico" en un sentido latamente parmenídeo.

A un sistema determinado prescindiendo de la causa eficiente y de la causa final, se le llama sistema homeostático cerrado: un sistema cuya estabilidad es perfecta. Pero precisamente por ello, el sistema no tiene eficiencia ni fin. ¿La consideración más certera de lo físico es la homeostática? No. Por lo pronto, es más perfecta la consideración de un sistema que tiene antes y fin; a esto se le llama sistema abierto; es una consideración más adecuada y completa de un sistema en cuanto que tal, pues, para hacerse cargo de tales factores, el sistema ha de ser más adaptable y dinámico, y mantenerse a través de un mayor número de situaciones y variaciones. Si, además, tales variaciones son incorporadas, el sistema mismo "progresa, etc.

Si referimos el cerrado sistema homeostático al conjunto de lo que puede explicar (según Newton), se ve enseguida que quedan muchas cosas fuera de dicho sistema. Llamábamos a la gravitación ley de la relación de dos cuerpos. Pero el sistema solar es algo más que dos masas con sus respectivas fuerza y distancia.

¿Se podría explicar mediante la gravitación una física de más de dos cuerpos? Esto sería pensar cómo se atraen tres cuerpos –tomados los tres a la vez–.

La aparición de la tercera masa es una perturbación para el sistema. En rigor, ocurre que el sistema homeostático de Newton contiene en sí la perturbación. Se ha intentado demostrar –admitido el postulado de la suma de efectos– que dichas perturbaciones, incluidas en el sistema que se compone de más de dos cuerpos, no desequilibran el sistema. La misma congruencia de la mecánica de Newton se mantiene no sólo por las leyes sino también por las perturbaciones, que se resuelven con las leyes, pues son debidas a las mismas (consideración de *N* cuerpos tomados dos a dos, esto es, aplicando la ley de la gravitación en todos los casos). Pero persiste la imposibilidad de introducir en el sistema la pluralidad de cuerpos en consideración unitaria y primaria: esto sería lo adecuado. ¿Qué sentido puede tener una explicación homeostática de más de dos masas? Habría que renunciar al modelo homeostático. La mecánica de Newton es imperfecta, precisamente porque es perfecta cerradamente (perfecta es la homeostasis, pero inadecuada para explicar la relación de más de dos cuerpos). Por otra parte, en el mismo momento en que se observase una inexactitud habría que desechar las leyes de Newton, porque tales leyes

tienen una pretensión de exactitud, y no un sentido aproximado o estadístico. Newton no puede explicar, por ejemplo, el desplazamiento del perihelio de Mercurio. Poincaré mostró que el sistema no es por completo indiferente a las perturbaciones[59].

59. Con esta sumaria exposición de la mecánica racional he intentado poner de relieve: primero, que no tiene nada que ver con la explicitación de la concausalidad, a la que Newton no toma en cuenta. Segundo, que está pensada en distintos niveles de objetivación, lo que plantea problemas de unificación insolubles.

# LECCIÓN QUINTA

Las lecciones anteriores contienen la temática explícita en la primera operación racional y la manifiesta en el hábito intelectual correspondiente, una visión global de la sustancia tricausal, cuya explicitación es judicativa, y una breve exposición del principio de no contradicción, que es el fundamento de la concausalidad predicamental. En esta Lección y en la siguiente estudiaremos con detenimiento las operaciones y hábitos de la razón que siguen al concepto, reuniendo y completando las indicaciones que ya han aparecido. Para empezar, conviene insistir en la peculiariedad de esta dimensión de la intelección humana, distinguiéndola del conocimiento intencional y del conocimiento de otras realidades no accesibles a ella.

## 26. EL CONOCIMIENTO INTENCIONAL DE LA REALIDAD. SU RANGO Y ALCANCE

El conocimiento racional no es el único conocimiento de la realidad. Antes de él, el hombre la conoce de modo objetivo-intencional. Es característico de este primer modo de conocer el ejercerse según operaciones de diferentes niveles: todas las operaciones son capaces de conmensuración objetiva. Sin embargo, como se ha dicho, las intencionalidades son aspectuales y, al ser poseídas por las operaciones con las que se con-

mensuran, no se deben extrapolar ni considerar como reales *en sí*. Además, no todas las intenciones versan sobre lo real.

El conocimiento racional no es intencional en tanto que explicita principios con los que pugnan las operaciones racionales o manifiestan los hábitos correspondientes: las concausalidades predicamentales. El conocimiento de las causas se alcanza con operaciones más altas que aquéllas sólo capaces de conmensuración objetiva. Por eso, no hay conocimiento sensible de principios, de modo que tampoco se abstraen (por su parte, las ideas generales no versan sobre lo real). Con todo, el conocimiento de la realidad como principio no es su conocimiento exhaustivo, pues existen realidades que no son sólo principios.

De acuerdo con los textos de la *Expositio in Boetii de Trinitate* en los que se encuentra la doctrina tomista de la ciencia, cabe un conocimiento de la realidad superior al de principios, el cual, a mi modo de ver es el conocimiento de la realidad del espíritu (que no es el único conocimiento de esencias, porque la concausalidad cuádruple también es una esencia). La intelección del espíritu se distingue de la explicitación y manifestación de los principios porque, como se acaba de decir, las realidades intelectuales no son sólo principios. En rigor, lo que he llamado pugna de la presencia mental es una muestra de ello (la presencia mental es una aprioridad no física). La realidad espiritual más accesible es el ser personal humano; pero no trataré de la intelección del espíritu en este Curso de teoría del conocimiento sino en un libro titulado *Antropología trascendental* (la rectificación de la noción aristotélica de intelecto agente y la propuesta según la cual los hábitos intelectuales son actos superiores a las operaciones, aportan indicaciones acerca del ser y la esencia del hombre).

El conocimiento de la esencia del hombre (o, como propongo, del espíritu) se distingue del conocimiento racional y del intencional o aspectual: espíritu, principios físicos y objeto poseído por una operación inmanente no son lo mismo. Por otra parte, el conocimiento de la esencia es, en cierto modo problemático para Tomás de Aquino. En los aludidos textos se cuestiona si la esencia de Dios y la esencia del alma son accesibles a la metafísica, o más bien, son temas propios de la teología, a los que sólo se llega por Revelación. Elevada a tesis, esta cuestión es la clave de la postura de Escoto que, en el fondo, es un teologismo craso. Para estos dos autores, no basta con ser principio para ser esencia; pero como he dicho, la concausalidad completa lo es. Es la esencia espiritual la que no es sólo principio, y, por tanto, no es accesible a las operaciones y

hábitos que he llamado racionales. Solamente por ello es cuestionable si el hombre es capaz de alcanzarla. A mi modo de ver, dicha cuestión se resuelve con la distinción entre la metafísica y la antropología trascendental. El hombre es capaz de conocer su esencia espiritual no sólo por la Revelación.

También se puede plantear el asunto del conocimiento de la esencia como hace Aristóteles, para el que la filosofía primera, el saber que se busca, se ocupa precisamente de la esencia. Pero Aristóteles ignora el ser personal. Desde luego, el planteamiento de Escoto es más drástico que el de Aristóteles y descompensa el de Tomás de Aquino. Para Escoto el filósofo no conoce más que principios. El conocimiento de la esencia de Dios, la esencia por antonomasia es teológico; el conocimiento de la esencia divina no es accesible al hombre sino por Revelación. Sin embargo, ni siquiera esto es suficiente para Escoto, que mantiene, en rigor, un escepticismo radical en lo que respecta al conocimiento de la esencia divina, cuyo constitutivo formal es, para él, la infinitud (el conocimiento de la infinitud no es la infinitud misma).

Frente al planteamiento escotista, sostengo que, si se distinguen tres modos de conocer lo real, es claro que el hombre es capaz del conocimiento objetivo intencional y del conocimiento racional de lo real, los cuales son válidos aunque distintos. El conocimiento del ser espiritual ha de afrontarse partiendo de la antropología. Paralelamente, debemos sostener que si bien ciertas realidades son esencias por encima de la principialidad, otra no lo es, y para ella basta el conocimiento según principios. Sería, desde luego, una postura muy restrictiva negar la verdad del conocimiento de principios, o incluso que las causas sean reales, pues esto comportaría que la realidad no espiritual es sólo aspectual. Esta es una tesis sumamente equívoca, que admite muchas variantes, las cuales van desde el idealismo, que da valor *en sí* a los objetos, al relativismo sensista. Con todo, en dicha equivocidad late una coincidencia de fondo (por ejemplo, el aludido escepticismo de Escoto se debe a una reducción de las realidades a objetos en sí).

Casi todos los pensadores, y casi todos los científicos, están de acuerdo en que las causas son reales; el conocimiento racional no es una ilusión. Pero, repito, algunos han opinado que la única correspondencia de nuestro conocimiento con la realidad es aspectual, porque también la realidad sería sólo aspectual. Esta es la interpretación fenomenista de la realidad. Los sofistas fueron los primeros mantenedores de esta postura,

sobre todo Protágoras y sus epígonos. Dicha opinión es relativista, porque lo aspectual puede ser apreciado de distintas maneras: lo que es frío para alguien puede no serlo para otro, lo cual lleva consigo también un claro psicologismo.

Voy a hacer algunas observaciones más sobre el conocimiento intencional, porque interesa distinguirlo con precisión del conocimiento racional de lo real. Decir que el conocimiento intencional es aspectual, es una denominación global, pero es preciso distinguir sus niveles. El primer nivel intencional puede llamarse *observacional*. El conocimiento sensible en el nivel perceptivo, es aspectual observacional. Esto no lo niegan ni siquiera los sofistas (al contrario, se refugian en él, puesto que esa intencionalidad no es lógica y la fijeza formal no es observacional). Kepler, por ejemplo, no admite la fijeza de las formas de las constelaciones, las cuales dependen de la perspectiva del observador.

Otro nivel es el representativo, que es superior al de la percepción. También el nivel representativo es intencional, pero, a diferencia del observacional o perceptivo, en él las formas (figuras) son fijas. Por ello es superior al observacional y algunos, incluso, pretenden absolutizarlo. Es el caso de Newton[1].

Otro nivel objetivo aspectual, superior al imaginativo, es el conocimiento abstractivo. El nivel abstractivo es claramente intencional, pero, propiamente hablando, no es representativo. Cierta absolutización del nivel abstractivo es la teoría del mundo circular[2].

Si se tienen en cuenta estas diferencias de la intencionalidad, se advierte que muchas discrepancias entre escuelas científicas son problemas sin justificación (o accesibles sin necesidad de acudir a la noción de paradigma). Lo observacional es intencional pero no es representativo; lo representativo también es intencional, pero la fijeza de las formas (figuras) no se da en el nivel obsevacional. Ahora bien, no es correcto sostener que las formas representadas, por ser figuras fijas, son absolutas. La física de

1. Kant cometió un cortocircuito al dotar de valor representativo formal a lo observacional. En la estética trascendental kantiana, las formas *a priori* de la intuición sensible son, precisamente, el espacio y el tiempo fijos, los cuales en modo alguno son formas observables (de ahí cierta oscilación que aparece en el esquematismo trascendental). En este punto Kant depende de la mecánica racional, que, como digo, absolutiza lo aspectual imaginativo.

2. La diferencia primera entre la física de Newton y la de Aristóteles es que el absoluto físico para Newton está en el nivel representativo y para Aristóteles en el nivel abstractivo intelectual (la circunferencia es una forma pura, pensada. Se puede imaginar la circunferencia, pero no es lo mismo la circunferencia imaginada que la circunferencia pensada).

Aristóteles se basa, en cuanto que extrapola un objeto, en el absoluto circunferencia, que es una forma pensada[3].

Otro tipo de conocimiento aspectual de orden inteligible es el matemático. La matemática es intencional, pues no es el conocimiento de principios. He llamado hipotética a la intencionalidad matemática. Algunos estiman que las nociones matemáticas son absolutas; pero ello es un sinsentido, porque ninguno de los distintos niveles intencionales puede serlo. No es lo mismo lo percibido que lo imaginado; no es lo mismo lo imaginado que lo abstraído y no es lo mismo lo abstraído que lo intencional matemático. La referencia real del conocimiento matemático es hipotética; bien entendido: lo hipotético es intrínseco a la intencionalidad matemática, hasta tal punto que la llamada verificación no la altera en nada. ¿Qué quiere decir verificar una hipótesis matemática? Acudir a otro nivel intencional; pero como, en rigor, el nivel al que se acude es distinto del matemático, a la hipótesis no le afecta.

Podemos zanjar el asunto formulando esta tesis: si el conocimiento intencional es aspectual, los distintos niveles formales no son intercambiables ni superponibles con ajuste completo; una teoría matemática del espacio hace las veces de la intencionalidad imaginaria del espacio. El fracaso de Hilbert, por ejemplo, lo atestigua. Hilbert pretendió una teoría matemática del espacio euclídeo. Pero la matematización del espacio euclídeo es una formalización en modo alguno representativa, y el espacio euclídeo es el espacio de la imaginación. Es, en suma, característico de las aspectualidades que no ajustan enteramente; la forma de un nivel no se traduce fielmente en otro nivel[4]. Lo intencional no es intercambiable porque es estrictamente jerárquico.

No cabe duda de que los distintos niveles intencionales no están aislados y que se da cierta correspondencia entre ellos, pero no se pueden trasladar las formalidades de un nivel a otro: percibir no es imaginar, imaginar no es abstraer, abstraer no es generalizar, etc.; por tanto, como se

3. La herencia kantiana pesa de modo negativo sobre la claridad de la distinción de niveles intencionales, que Kant confundió en una mezcla inextricable. Como he dicho, lo que Kant llama objeto de experiencia es un mixto entre elementos inteligibles y elementos imaginables, a los que lo observable está sometido.

4. He aquí otro de los inconvenientes del planteamiento kantiano. Kant sostiene que hay una correlación estricta entre niveles distintos, o que con representaciones imaginables y funciones pensables se puede construir una unidad objetiva. Pero no se puede. En el fondo, Hilbert pensaba que la única manera de sentar la consistencia de la geometría era fundarla en la matemática; pero la formalidad matemática es distinta de la geométrica.

conoce en acto, cada nivel operativo tiene su peculiar independencia. Decir que en una forma imaginada se puede incluir, tal cual, la percepción, es menoscabar la percepción; pero aquéllo de que se prescinde también es intencional. Se ha de excluir por completo el ajuste unitario, exacto o sin resquicios, de los distintos niveles intencionales. Si esto no se tiene en cuenta, se incurre en confusión y se da lugar a aporías que dependen de una pretensión imposible.

¿El conocimiento intencional es un conocimiento de la realidad? Sí, salvo cuando versa sobre otros objetos; pero es un conocimiento aspectual. Aspectual no quiere decir fenoménico, porque tan aspectual es una idea como una imagen o un percepto (en tanto que aspectual significa forma)[5].

En última instancia, las distintas formalidades plantean el problema de la unidad. La filosofía se ha dado cuenta de ello: Kant, Leibniz, Hegel. También Husserl cuando intenta, como Hegel, el sistema de la verdad. Sin embargo, en términos intencionales esta pretensión no tiene sentido. Los distintos niveles intencionales no son sustituibles, en tanto que son niveles formales. Sostener que las formas vistas son fijas porque la imaginación así las representa, es un error, una rectificación inadmisible de la intencionalidad visual, la cual es válida tal cual, como conocimiento objetivo de la realidad. El conocimiento imaginativo también es un conocimiento aspectual de la realidad, pero distinto del visual. Pretender transformar en observable el espacio euclídeo sería una necedad, como también lo es

5. El perspectivismo de Ortega es una confusión porque, en rigor, la única intencionalidad perspectiva es la observacional. Admitir que las otras intencionalidades son puntos de vista sería erróneo; lo que acontece es que no son intercambiables. Queda pendiente, y no puede lograrse en ninguno de los niveles intencionales, el conocimiento de la identidad.

Leibniz, que es un filósofo objetivista, anduvo a vueltas con la cuestión. Su idea de la armonía preestablecida es pertinente para un pensador que se atiene al conocimiento intencional. La unidad que se recoge en la noción de armonía preestablecida es estrictamente gradual. La distinción entre las mónadas es jerárquica. Leibniz lleva hasta tal punto la no posibilidad de fundir los distintos niveles formales, que las mónadas son incomunicables, no tienen ventanas. Esto, a mi juicio, es excesivo. Es evidente que una forma imaginada y una forma pensada no son enteramente diferentes o equívocas; lo único cierto es que no son la misma. Y esto impide decir que si se tiene una forma imaginada del espacio, se sabe lo que es el espacio en sí, porque también hay un espacio observable, y el espacio observable no es geométrico.

Una equivocación más grave es la cometida por la llamada filosofía analítica del lenguaje: consiste en la anulación de la intencionalidad cognoscitiva (intencionalidad pura), por subordinarla a la intencionalidad lingüística (que no lo es, pues la palabra está en la voz, no en la operación inmanente. Desde la aprioridad de la palabra, los objetos conocidos son datos terminales. No es lo mismo la pura referencia intencional que la significativa).

decir que el espacio imaginado es la forma *a priori* de la intencionalidad visual[6].

Otro intento de pensar la unidad es la llamada teoría unificada de campos. Dicha teoría se encuentra, en el nivel en que se propone, que es el matemático, con la aporía del universo como caso único. Esa aporía no aparece en el conocimiento de principios, el cual no es intencional. Aludiré todavía a otro planteamiento que pretende dirimir la cuestión acerca del alcance de nuestro conocimiento intencional en tanto que conocimiento de la realidad admitiendo que tiene valor *en sí*. Es el llamado principio antrópico. Este planteamiento, como todos los que confunden lo intencional con lo real, conculca el axioma de la jerarquía.

El principio antrópico ha sido formulado por evolucionistas que destacan el siguiente extremo: el universo ha de estar hecho de tal manera que el hombre pueda surgir de él. Si se acepta la evolución y que el hombre existe en virtud de ella, el universo tiene que ser tal que haga posible al hombre. Ahora bien, si es así, la dotación cognoscitiva del hombre ha de tener un paralelo en la realidad (en otro caso, el vivir humano estaría completamente desorientado respecto de su origen evolutivo y sólo podría vivir en un mundo simbólico autorreferente por él construido). Así pues, el principio antrópico responde a una peculiar interpretación teleológica de la evolución, según la cual el hombre, cumbre de la evolución, repite en sí mismo el universo. Hay aquí cierto sofisma del que voy a prescindir, para centrarme en la tesis de que la realidad tiene que ser de tal manera que se corresponda con la dotación cognoscitiva del hombre, en tanto que de ella se concluye que en el universo debe *estar*, como realidad, lo que en el conocimiento es intencional.

6. Siempre que el hombre pretende lograr el conocimiento de la unidad real intencionalmente tiene que absolutizar lo aspectual. Aristóteles lo hace en el nivel de la circunferencia. La forma unitaria de la realidad es la circunferencia (esto se ha repetido obsesivamente. Desde Parménides hasta Nietzsche, pasando por Nicolás de Cusa y Hegel. También aparece esta idea en una herejía de cristianos helénicos, para los cuales si el cuerpo resucitado es perfecto, tiene que ser esférico. Para Platón el alma es esférica porque es perfecta).

El conocimiento objetivo no permite conocer la unidad real porque es aspectual y válido en todos sus niveles; por tanto, ninguno de ellos se puede absolutizar, ninguno de ellos es *en sí*. El hombre está convencido de que la realidad es una, o de que el uno es trascendental. Pero cuando se pretende pensar el uno según lo que el conocimiento objetivo da de sí, se cae en la eliminación de niveles intencionales. Si, como sostiene Galileo, la realidad está escrita en lenguaje matemático, es preciso descalificar la mayoría de las cualidades sensibles, a las que Galileo considera inasequibles a la matemática. Según esto, en tanto que no aportan conocimiento matemático de lo real, los sentidos nos engañan.

Para ilustrar el asunto, consideremos la mecánica de Newton desde el principio antrópico. La noción de condiciones iniciales y la noción de ley, son dos claves de la mecánica racional. Si las condiciones iniciales son reales *en sí*, lo que depende de ellas es, *en sí*, dependiente del pasado. Esto es tanto como admitir una memoria cósmica, o bien, que los procesos dependen de las condiciones iniciales como si las recordaran (si no las recordaran, no dependerían de ellas). El correlato real del recuerdo es estrictamente real como recuerdo; el recuerdo no es aspectualmente real, sino estrictamente real, hasta tal punto que el universo tiene memoria. La memoria cósmica consiste en que cada fase de los procesos físicos sólo acontece teniendo en cuenta la fase anterior. Además, se puede establecer la ley de la serie. La ley de la serie es una formalidad representativa de los procesos. Ahora bien, si dicha formalidad está como tal en el acontecer procesual, en el universo hay un correlato estricto de la imaginación[7].

Interesaba poner de relieve la limitación del conocimiento intencional de la realidad. La tesis es: el conocimiento intencional versa –directa o indirectamente– sobre la realidad; el conocimiento intencional es aspectual; de acuerdo con los axiomas de la conmensuración (axioma E) y de la jerarquía (axioma B), el conocimiento intencional es plural y no hay traducción enteramente ajustada entre los distintos niveles formales; pretender conocer la realidad en tanto que principio (o bien el espíritu) intencionalmente sólo se logra absolutizando alguno de los niveles, prescindiendo de otros, y sustituyendo el principio con la noción de realidad *en sí*.

7. Al absolutizar la correspondencia de la memoria y de la imaginación con la realidad, el principio antrópico antropomorfiza la realidad. Es una extrapolación, pero sumamente significativa. Si Newton quiso decir que las condiciones iniciales y las leyes físicas que él descubrió son absolutamente como son y no aspectuales, entonces aplicó el principio antrópico. La consideración de dicho principio aclara bastante lo que, en rigor, significa la absolutización del conocimiento intencional: es atribuir una dotación cognoscitiva a lo físico. Si se discute el mismo principio en sus propios términos, también cabría decir que no hay memoria cósmica. ¿En qué hipótesis no hay memoria cósmica? Si se sostiene que los procesos no dependen de condiciones iniciales. Por ejemplo, si la realidad *en sí* es como el número *pi*. El número *pi* es la ausencia de memoria en la serie de sus cifras (esto autoriza también a negar la ley del *en sí*). Si al calcular el número *pi* se averigua que es más probable la aparición de una cifra que la de otra, entonces hay "memoria" en dicho número; pero si la siguiente cifra es cualquiera, si no se puede aventurar nada prospectivo desde lo que ya ha calculado, no hay memoria. Si el universo fuese así, si no dependiese de condiciones iniciales, habría que decir que el principio antrópico tiene una excepción, o que la memoria humana no existe en la realidad. Pero de entrada, el planteamiento es erróneo (con todo, Wallis, Gregory y Euler encontraron expresiones infinitas para el número *pi*).

Ahora bien, la inherente limitación del conocimiento intencional no es obstáculo para su validez. Además, la referencia a la realidad es mayor en unas intencionalidades que en otras, pero eso no quiere decir que pueda prescindirse de ninguna. Ningún conocimiento objetivo es absoluto.

El conocimiento racional de la realidad no es intencional (tampoco es el conocimiento del ser espiritual), pero sí es el conocimiento suficiente de la realidad como principio. También esa realidad puede ser conocida aspectualmente en el nivel de la abstracción (aspecto no significa esencia). La índole del conocimiento intelectual, el examen de los problemas que aparecen cuando se plantea el problema del conocimiento del absoluto y se trata de resolverlo intencionalmente, permiten concluir que el hombre es capaz de modos de conocer no intencionales. El primero de ellos es el conocimiento racional. Pero no es el único conocimiento de lo real en cuanto que tal.

Si el único conocimiento de lo real de que el hombre dispone fuese el intencional, y éste es incapaz de conocer la unidad real, ni siquiera sospecharíamos que ésta existe, ni recurriríamos a la absolutización de lo intencional. La historia de la filosofía está plagada de esas absolutizaciones y de posturas relativistas o escépticas. Como dice Heidegger, escéptico viene de *skêpsis*, mirada. El escéptico pretende ver absolutamente y, a la vez, se da cuenta de que lo absoluto no aparece: la *skêpsis* es la frustración del conocimiento absoluto por el conocimiento intencional. Por eso, la vertiente negativa del escepticismo es la descalificación del conocimiento intencional. Pero tampoco la mirada vacía, escéptica, se corresponde con el absoluto.

La intencionalidad es espléndida aunque no sea el conocimiento más alto. En este Curso de teoría del conocimiento, la intencionalidad no se deprime; al contrario, se exalta: la intencionalidad no es física, sino inmaterial. Pero el conocimiento operativo no agota el conocimiento. Ya las operaciones cognoscitivas se distinguen por jerarquía: unas son superiores a otras. En especial, las operaciones intelectuales son superiores a las operaciones de la sensibilidad. Pero, además, la operación no es el acto cognoscitivo supremo. Para advertirlo basta señalar que la operación no se conoce a sí misma. No se admite que la operación se pueda transformar en objeto o formar parte de él. La operación *qua talis* no es el objeto intencional, sino que es simultánea y se conmensura con él. Si la operación se conociera a sí misma en términos intencionales habría que decir que la operación produce la intencionalidad: sería acción física y no

acción inmanente. Si la operación no se conoce a sí misma, o no comparece como objeto, el conocer la operación ha de ser un acto superior a cualquier operación.

En el nivel de la intelección puede emplearse otra terminología para hablar de este asunto: la diferencia entre lo intelectual y lo inteligible. La operación es intelectual, lo intencional es inteligible. Muchos filósofos aceptan lo inteligible; pocos se ocupan de lo intelectual. Lo inteligible actual es intencional. Según esto, es inteligible (aspectualmente) la realidad física, para la cual ser inteligible es una denominación extrínseca (si la operación no constituye el objeto, tampoco la realidad física se modifica al conocerla objetivamente. El objeto no es efecto en ningún sentido)[8].

Inteligible actual sólo puede decirse del objeto poseído por una operación intelectual. Lo real no es actualmente inteligible en modo alguno. Ésta es la distinción: lo inteligible, en términos de intencionalidad, es actual, pero en términos de realidad física no lo es. Lo inteligible es aspectual porque no está en la cosa sino en la operación. Ahora bien, si la operación no se conoce a sí misma, ¿cómo sentar la noción de operación inmanente? Si sólo se ejercieran operaciones inmanentes, se ignoraría su ejercicio. Por eso no es extraño que se pierda la noción de operación inmanente cuando no se considera el acto por el que esa operación es conocida, el cual no es una operación inmanente. Éste es el caso de la epistemología moderna que incurre en objetivismo, o en la interpretación de la actividad cognoscitiva como acción física[9].

Si la operación inmanente no se conoce a sí misma, intencionalidad no significa reflexión (intencionalidad reflexiva no es sino la versión intencional sobre otra intencionalidad). Pero esto no comporta que la

8. Los físicos cuánticos dicen que para observar hay que modificar, porque sus observaciones requieren la luz física, la cual influye en lo observable. Pero la luz física no es la operación cognoscitiva.

9. Hegel, que combatió el objetivismo de Berkeley, sostiene que el absoluto no es sólo objeto. Es menester que lo pensado no se reduzca a objeto, sino que ha de ser también sujeto. Sin embargo, es completamente imposible que el objeto sea también sujeto, es decir, que el sujeto se conozca como idéntico al objeto. Con dicha identificación Hegel pretende desarrollar la dialéctica de la razón, completar circularmente a Kant y superar la escisión de la conciencia. La pretensión de identidad que preside al idealismo alemán no se cumple, porque en el idealismo (y también en la filosofía kantiana) hay un *déficit* insubsanable. Como filósofos objetivistas, los idealistas pretenden completar el objeto enredando al sujeto. Pero, como digo, esto es inadmisible. El objeto y la operación son simultáneos, y, por tanto, se conmensuran, pero no puede decirse que el acto de conocer y el objeto sean la identidad, porque entonces se conocería la identidad objetivamente. Si ni siquiera la operación se conoce objetivamente, mucho menos el sujeto. La persona está en el orden del *actus ut esse*.

operación sea absolutamente desconocida. Ahora bien, apelar al sujeto para conocer la operación es prematuro, porque el sujeto es acto radical y no enlaza directamente con el objeto ni con la operación inmanente. Admitir ese enlace es inconveniente para el sujeto y da lugar a sustituciones, olvidos y confusiones. Por consiguiente, hay que admitir otro acto de conocer, que he llamado manifestativo de la operación intelectual; ese acto es el hábito.

Según esto, para exponer la pluralidad de operaciones intelectuales, y sus correlatos objetivos, es preciso describir los hábitos correspondientes a cada operación. Los hábitos intelectuales son el conocimiento de lo intelectual. El conocimiento de lo intelectual, insisto, no puede ser objetivo, sino otro acto que ilumina la operación. Dicho acto enlaza con el intelecto agente aristotélico (que en el planteamiento que propongo es un trascendental personal). Paralelamente, sostengo que la inteligencia humana no es inteligible en potencia, sino lo intelectual en potencia. La inteligencia es capaz de ejercer una pluralidad jerárquica de operaciones, porque también es capaz de adquirir hábitos. La operación ejercida, iluminada por el intelecto agente, es el hábito. El intelecto agente es el acto intelectual radical o personal. Por otra parte, el hábito perfecciona lo intelectual en potencia. Por tanto, para seguir conociendo operativamente, la inteligencia ha de contar con hábitos (a este seguir lo llamo proseguir). Si la inteligencia ejerce una primera operación, es intrínsecamente perfeccionada por la iluminación de esa operación. Perfeccionada por el hábito adquirido, la inteligencia puede ejercer otra operación. Tal operación es superior a la anterior. Por tanto, se puede decir que se piensa y se sigue pensando, pero no necesariamente en el mismo nivel. Por eso, la inteligencia ejerce una pluralidad jerárquica de operaciones. Dicha jerarquía sólo es posible si existe el conocimiento habitual adquirido, que es manifestativo de la operación y perfectivo de la potencia intelectual. En tanto que perfectivo de la potencia intelectual, el hábito permite el ejercicio de una operación superior.

No se debe apelar prematuramente al sujeto, porque existe un acto intelectual superior a la operación que todavía no es el sujeto. Si se apela prematuramente al sujeto, el hábito se sustituye por una pseudo relación sujeto-objeto (que, además, en Hegel es una identidad alcanzada procesualmente), lo que comporta el desconocimiento del carácter inmanente de la operación. La filosofía moderna, que no atiende a los hábitos, interpreta mal la operación cognoscitiva, y su aguda preocupación por el sujeto (justificada, por lo demás), le lleva a colocarlo donde no se debe. El sujeto

no está obligado a constituir el objeto ni a relacionarse con él, porque no es la operación y la operación basta para que *haya* objeto. Si se apela al sujeto demasiado pronto, se le deprime y la suficiencia de la operación inmanente se quiebra. Es característico de la epistemología moderna deprimir la suficiencia de la operación inmanente, y mezclar el conocimiento con el deseo, con el necesitar.

El recurso prematuro al sujeto es consecuencia de admitir indigencia en el conocimiento, indigencia que se pretende colmar con una acción constructiva atribuida al sujeto. De esta manera se pierde la jerarquía que permite ascender hasta el ser personal a través de actos. Sin la suficiencia del acto operativo, la intencionalidad es imposible, pues se introducen elementos materiales en el conocimiento, y se impone el modelo de la acción (*actio in passo*). Tal planteamiento rodea, como Josué las murallas de Jericó, el meollo del conocimiento, pero, sin trompeta: se queda fuera y no penetra nunca en él.

Desde el planteamiento moderno cabe alegar que si el conocer no supone un esfuerzo (del sujeto), es pasivo: algo así como un regalo ocasionalista. En rigor, ni el conocimiento supone esfuerzo ni el esfuerzo es un ingrediente necesario de la actividad. El esfuerzo es propio de la actividad práctica, pero no del acto cognoscitivo, el cual no es por eso menos acto (o pasivo). La interpretación pasiva del conocimiento sostiene que el darse corre a cargo de lo conocido y no de acuerdo con la operación[10].

10. Desde luego, el conocimiento es un don, aunque la operación no es el don más alto. Sin embargo, no es fácil hacerse cargo de la compleja realidad del don, la cual es eminentemente característica del ser espiritual. Por lo pronto, la inteligencia es una *dotación a priori*. Llamo dotación *a priori* a la dimensión de la realidad humana que no es susceptible de conquista. Pero la dotación no es la realidad espiritual en acto, sino potencial; por tanto, no agota el significado espiritual del don. Como acto espiritual el don es el acto superior, y en este sentido el don no es pasivo o potencial en modo alguno. Ante todo, no es pasivo el donante, pero tampoco lo es el aceptador del don. Aceptar el don es, asimismo, el acto superior sin el que el don no es acto.

De ordinario, se opina que un don es algo que *yo* no tengo que adquirir porque *me* lo han dado. Pero esta opinión es superficial. Un don sólo es recibido si se ejerce el recibir como actividad tan alta como la donal: el don no existe sin *ser* aceptado; sin aceptación no existe don en acto. Dar en acto envuelve aceptar en acto. Sin duda, estamos acostumbrados a recibir cosas: pero sin acto de aceptación (que comporta el acto de comprensión), realmente no recibimos o recibimos de modo accidental, trivial, y ello comporta que lo recibido es apenas nada. Para recibir hace falta que la aceptación sea del mismo nivel metafisico (mejor: personal, porque la aceptación es personal) que el don; un don en acto que no renace en el acto de la aceptación no es don en acto. El hombre desmoralizado no lo entiende, porque tiene mentalidad de parásito, no de hijo.

## El intelecto agente aristotélico ilumina los objetos de la fantasía y proporciona así a la inteligencia –lo incorpóreo no puede ser inmutado por

El desarrollo de estas indicaciones corresponde a la Antropología trascendental. Aquí se exponen para elevar al orden personal lo que Aristóteles denomina intelecto agente, y justificar que los hábitos son actos superiores a las operaciones.

A la persona humana, en atención a la trascendentalidad del intelecto agente, la denomino *núcleo del saber*: es el acto de ser humano en tanto que realmente distinto de la esencia del hombre. La inteligencia humana, como lo intelectual en potencia, es del orden de la esencia; así entendida, es perfeccionable por los hábitos. Los hábitos son la *dependencia esencial* respecto de la libertad, que es asimismo un trascendental personal.

Considerada en dependencia de la libertad, la esencia del hombre se denomina *disponer*. Las actividades humanas son modos o *matizaciones* del disponer esencial. Si se toma el disponer como unidad unificante –distinto realmente del núcleo del saber–, se denomina *logos*. Esa acepción del logos mira no sólo a la unificación de las operaciones intelectuales, sino también a la unión con la razón práctica. Por tanto, el logos como disponer es un tema antropológico.

Al logos del hombre corresponde un sentido de la *inmanencia* distinto de la inmanencia como conmensuración del objeto con la operación. La inmanencia del logos es el disponer de lo disponible según modos o matizaciones de aquél.

Si se acepta que la abstracción es la primera operación intelectual, el logos como disponer queda fuera de la atención, pues el logos no se abstrae de la sensibilidad interna, sino que es la esencia del hombre en tanto que depende de la persona humana o núcleo del saber trascendentalmente libre. La abstracción es una modalidad o matiz del logos así considerado.

Asimismo, si la abstracción es la primera operación intelectual, los hábitos intelectuales adquiridos son la manifestación de las operaciones, es decir, el desocultamiento de la presencia mental. A partir del hábito abstractivo, las operaciones de la inteligencia son dos líneas prosecutivas divergentes y unificables. Para distinguirlas cabe denominar a la primera *continuación* o *consecución*. Con ello se destaca que en esta línea la presencia no se abandona sino que, más bien, se *reitera*. La reiteración de la presencia comporta un despojo de contenido que sería excesivo sin la posición de la determinación segunda. A este exceso lo he llamado *pugna objetiva* y a su control *compensación repartida*.

En la línea propiamente prosecutiva, cuyas operaciones pueden llamarse *fases*, la presencia mental se detecta en condiciones tales que cabe abandonarla. Es lo que llamo *segunda dimensión del abandono del límite mental*. El abandono del límite mental es distinto en la operación y en los hábitos. En las operaciones se llama *pugna de la presencia mental con lo explícito*, o también *contraste de la antecedencia de la presencia mental con principios*; por lo pronto, con las causas predicamentales. Es ésta una dimensión del abandono del límite mental a la que denomino también *eliminar el haber* del contenido poseído en el haber para realizar plenamente su *devolución* (cfr. *El acceso al ser*, p. 383). En tanto que las operaciones se ejercen, el abandono del límite no puede ser de otra manera. En tanto que en la explicitación se lleva a cabo plenamente la devolución del contenido abstracto, cabe llamarla también *confrontación o pugna de la presencia con el término de la posesión intencional*. Si esa confrontación se detiene, se compensa. A tal compensación la he llamado *consolidación*. Por eso se distinguen el universal explícito y el compensado, el juicio como afirmación explícita y la predicación, el fundamento explícito y la base. La predicación puede llamarse *transitiva* si el predicado se toma de la otra línea prosecutiva (este tipo de predicación es concedido en *El acceso al ser* en un contexto histórico filosófico previo al abandono del límite mental y en el transcurso de la preparación de este método, y como muestra del carácter

lo corpóreo– su especie impresa. Estimo que el intelecto agente no puede ser sólo eso, sino que como acto donal es un trascendental personal. Como acto de los inteligibles actuales, es superior a lo inteligible actual. Como iluminador de lo intelectual, es superior a lo que ilumina y a la iluminación (la iluminación es el hábito). La operación inmanente, precisamente porque conoce de manera intencional, no puede conocerse a sí misma. Pero tampoco tiene sentido que quede definitivamente oculta. La luz de la operación se conmesura con lo intencional; la luz que manifiesta a la operación es el don del intelecto agente. El carácter donal, personal, del acto intelectual radical del hombre, da razón de lo que los filósofos modernos llaman *sujeto* y es superior a la interpretación reflexiva del pensar.

La noción de *reditio in se ipsum* es neoplatónica. La noción aristotélica de *epídosis eís autó*, el volver sobre lo mismo, es su antecedente. También en la escolástica la reflexión aparece con frecuencia como una prueba de la inmaterialidad del alma (a partir de sus actos). Según esto, la reflexión es una de las señales de la excelencia del intelecto, que no sólo conoce sino que conoce que conoce. En la filosofía moderna la reflexividad juega un papel todavía más importante.

No digo que el conocimiento no verse sobre el conocimiento, sino que la operación no versa sobre sí misma. Además, la reflexión comporta una sugerencia circular cercana a una petición de principio, por lo que no puede ser radical. La luz del intelecto, por ser de carácter donal, es superior a la reflexión, y es una prueba mejor de la inmaterialidad de lo intelectual. El retorno al intelecto agente, o el retorno según el cual el intelecto agente perfecciona la inteligencia, no son, en rigor, una reflexión. Por ser el intelecto agente una luz creada, depende de un don más alto, por lo que se consuma en una aceptación libre y no se agota al iluminar actos inferiores. La luz donal primaria es Dios; la luz personal humana sólo se desvela en ella, lo que no acontece en esta vida. En el nivel objetivo la reflexión es la versión intencional sobre lo intencional, ante todo, las ideas generales sobre las determinaciones.

Repito: lo que se pretende explicar con la noción de reflexión –que, por otra parte, es una experiencia conocer que se conoce– es realmente la

supositivo del sujeto de la predicación, aunque no es este tipo de predicación el que estrictamente une la compensación judicativa con la generalizante).

En definitiva, el conocimiento racional no es el conocimiento de la persona humana ni de su esencia.

iluminación de la operación por el hábito, la cual depende de la superioridad de la luz personal que, por ser donal, no es una reflexión. A mi modo de ver, la inmortalidad del espíritu humano se prueba mejor con el conocimiento habitual que con la interpretación reflexiva de la operatividad, la cual, no puede extenderse hasta la persona, sino que, más bien, impide ascender hasta ella. Además, así se excluye la pretensión de identidad latente en la noción de reflexión.

Procede ahora formular el elenco de operaciones y de hábitos de la inteligencia. Como ya se ha dicho, el planteamiento propuesto corrige algunas tesis de Aristóteles. Una discrepancia importante se refiere a la doctrina de los predicables. La *Isagoge* de Porfirio, que es una glosa de los predicables aristotélicos (cuyo antecedente son los árboles lógicos de Platón), tuvo una influencia notable en los filósofos medievales. Sostengo que no se conocen las diferencias específicas de la realidad física, o mejor, que dicha noción es ajena a la realidad física. Esta discrepancia conduce a distinguir las determinaciones abstractas de los conceptos, y a ambos de las ideas generales. El primer nivel operativo de la inteligencia humana es la abstracción. Por eso llamo incoativas a las operaciones que poseen objetos abstractos. A esto conviene añadir que la inteligencia ejerce una operación abstractiva peculiar, a la que llamo conciencia como operación. Con esto se logra la rectificación de la conciencia trascendental.

La conciencia es una operación abstractiva. El objeto abstracto de esa peculiar operación es la circunferencia. La conciencia abstrae sólo de la imaginación, no de la memoria o de la cogitativa, lo que la distingue de las otras operaciones incoativas. He encontrado motivos suficientes para tratar de la circunferencia como objeto inteligible en la investigación de Roberto Saumells. Las operaciones abstractivas son iluminadas por el intelecto agente. Si la conciencia es una peculiar operación abstractiva, habrá de distinguirse el hábito de la conciencia del hábito de las otras operaciones abstractivas[11].

11. Se dice con bastante frecuencia que la filosofía clásica es fijista (sustancialista, etc.) y que la filosofía moderna resalta más el dinamismo (espontaneidad, constructivismo). Si lo expuesto es una buena glosa de la filosofía clásica, el fijismo es eliminado de la inteligencia, lo que ningún filósofo moderno ha conseguido, porque el dinamismo de los modernos apunta al resultado, no al principio. La filosofía moderna ignora los hábitos. Si se compara la superación del fijismo que es el progresismo con la intrínseca perfección del principio en cuanto que tal, es superior la segunda. El hábito es el intrínseco perfeccionamiento del *a priori* moderno; el dinamismo, al igual que la interpretación constructiva del objeto, llega tarde. Cualquier perfeccionamiento es tardío si no es un perfeccionamiento del principio potencial. Modificar perfectivamente el principio potencial es más que progresar (también por eso no es necesario acudir a la reflexión).

Es característico de los hábitos de la inteligencia el adquirirse con un sólo acto, a diferencia de los hábitos de la voluntad, que precisan de una repetición de actos. La voluntad es la principal beneficiaria de sus actos, por lo cual éstos se ordenan a las operaciones, nunca se adquieren del todo, y se asimilan a la noción de potencia (claro es que esto comporta que el perfeccionamiento moral es inagotable). Una glosa de esta diferencia permite concluir que el hábito intelectual es un acto cognoscitivo superior a la operación por lo que en última instancia no se ordena a ella.

Si el hábito es superior a la operación correspondiente, el hábito no sólo la conoce, sino también lo que llamo su *insuficiencia*. Por consiguiente, las operaciones superiores son las declaraciones de insuficiencia de tal operación. En virtud del hábito abstractivo se declara la insuficiencia de la operación de abstraer, y ello en dos líneas prosecutivas. Ante todo, al conocer abstractamente no se conoce todo lo que la inteligencia puede conocer. En virtud del hábito abstractivo, la inteligencia es capaz de ejercer la operación que mira a colmar la insuficiencia del abstracto respecto de ella. En suma, la primera línea prosecutiva declara que con el abstracto no se conoce todo.

Pero el abstracto, por ser intencional, es insuficiente también respecto del conocimiento de la realidad. En virtud del hábito abstractivo se declara dicha insuficiencia. La línea operativa correspondiente es el conocimiento racional de lo real. Tanto el objeto abstracto como los que se obtienen en la primera declaración de insuficiencia son intencionales (o sólo objetos); el conocimiento racional de la realidad no lo es. Ahora hemos de proceder a exponer las operaciones y hábitos racionales. Con ello justificamos la tesis propuesta: además del conocimiento intencional, el hombre ejerce el conocimiento racional, o conocimiento de principios reales, que no es intencional.

Como se ha dicho, conviene distinguir dos tipos de operaciones cognoscitivas: las operaciones que la inteligencia ejerce al ser informada por el objeto sensible iluminado por el intelecto agente (convertido como especie en inteligible. La diferencia entre especie y objeto es que éste es intencional), y las que ejerce perfeccionada por lo hábitos. No es el mismo iluminar objetos sensibles que manifestar la operación.

Tanto los objetos de la fantasía como la operación de abstraer son iluminados por el intelecto agente. La primera iluminación permite ejercer la operación; la segunda es el hábito correspondiente a la operación de abstraer. Si se admite que el hábito es superior a la operación, el hábito

abstractivo (como cualquier otro) advierte la insuficiencia de la operación correspondiente. Estimo que esta tesis es una solución coherente de un problema que en la tradición aristotélica no acaba de verse. Por ejemplo, Maritain propone la teoría de los grados de abstracción para resolver la insuficiencia de la abstracción. No estoy de acuerdo con esa solución. A mi modo de ver, la insuficiencia del abstracto puede ser declarada en tanto que el hábito abstractivo permite proseguir operativamente con operaciones superiores a la abstracción. La insuficiencia del abstracto es doble, y esto da lugar a la divergencia de las prosecuciones.

Muchas veces se salta de una línea operativa a otra, lo que da lugar a suplencias o a confusiones entre operaciones y objetos. Es ésta una versión del error no demasiado peyorativa; no es preciso admitir que los errores teóricos sean algo así como raptos de locura.

Los objetos son discernibles en tanto que las operaciones también lo son. Los errores, a mi modo de ver, son conculcaciones del axioma de la conmensuración. Se confunde muchas veces la insuficiencia del abstracto respecto de la mente con la insuficiencia del abstracto respecto de la realidad (de la que es un conocimiento intencional). Es de suma importancia sentar la divergencia entre ambas. No es cierto, en modo alguno, que en la medida en que se conoce más desde el punto de vista de la saturación de la capacidad intelectual, se conozca mejor la realidad. Esta tesis puede resultar extraña, entre otras cosas, porque según el idealismo, en la medida en que se satura nuestra capacidad de conocer, *eo ipso*, conocemos mejor *simpliciter*. Pero con ello se olvida de la realidad física.

Llamo a las operaciones con las que se declara que los abstractos no saturan la capacidad de pensar, operaciones negativas o generalizantes. No porque la operación sea ella misma una negación, sino porque niegan que el abstracto sature la inteligencia. Estas operaciones sólo se ejercen si se han objetivado varios abstractos, porque la operación negativa sienta que, siendo los abstractos diferentes, de ninguna manera son todo lo pensable. Negar que lo sean es obtener una idea general. La idea general unifica, negándola, la diferencia de abstractos; los abstractos como tales son distintos, pero no negativamente distintos. “Perro” y “gato” son objetos abstractos distintos. Lo negativo es, por ejemplo, “animal”, es decir, el modo como se unifican en general esos abstractos.

Sostengo que “animal” no es un abstracto, sino una idea general. Vamos a decirlo así: que “perro” es “animal” y que “gato” es “animal”, no se conoce al abstraerlos. Lo que se declara cuando se obtiene la idea gene-

ral es que la generalidad no corresponde a "perro" o a "gato", sino a la negación de su distinción: "animal". Negación que, como es obvio, sólo puede ser parcial (intencional. Los contenidos abstractos no se engloban en la idea general, que por eso es indeterminada).

A mi modo de ver, se ha de evitar la confusión de las generalizaciones con los contenidos abstractos. Los contenidos abstractos son distintos, pero ningún contenido abstracto es la negación de otro. Lo negativo es la idea general respecto de la pluralidad de abstractos. Por tanto, la idea general es homogénea, unívoca, una regla sin diferencias, mientras que el abstracto es un contenido con diferencia: por eso son determinaciones distintas. Las ideas generales son homogéneas. No es de distinta manera "animal" "perro" que "gato", es decir, "animal" es unívoco. Pero según su entero contenido los distintos abstractos no son unívocos.

Es evidente que la generalización es prosecutiva, es decir, que no hay una sola idea general: dada una pluralidad de ideas generales se puede notar su distinción y obtener una idea más general. Generalizar es un proceso al infinito, es decir, no hay la idea máximamente general. El máximo general, aquéllo cuyo mayor no se puede pensar, es decir, aquéllo que satura la capacidad de pensar, no es pensable[12]. No hay idea infinita porque ninguna idea piensa ni se confunde con la operación. Esto no significa que no haya ideas generales, sino que no se puede pensar la última idea general. Siempre se puede pensar algo más general, por lo que la generalización es la dimensión más histórica del pensamiento humano. La generalización no ha sido agotada porque no es agotable[13].

Las ideas generales versan sobre los abstractos y, por tanto, propiamente, no son intenciones de realidad (versar sobre un objeto,

12. Es axiomático que la inteligencia es operativamente infinita. Pensar lo general, desde luego, no culmina en la idea de Dios. Para prevenir la interpretación kantiana de la conciencia, sostengo que la conciencia es una operación que se conmensura con un objeto que es la circunferencia. De ninguna manera la conciencia es una idea general. Pensar es una operación; lo general no es operación alguna, sino objeto. No se puede terminar en el máximo general porque, en tal caso, al declarar la insuficiencia del abstracto respecto de la inteligencia, se pensaría la inteligencia misma. Pero la inteligencia no es un objeto ni una operación, sino lo intelectual en potencia susceptible de hábitos. La formulación leibniziana del argumento ontológico lleva consigo un riesgo de panlogismo (identificación del entender humano con el entender divino).

13. La filosofía moderna ha pensado más ideas generales que las que objetivó la filosofía clásica. En esto lleva ventaja, aunque esa ventaja es relativa, porque ha derivado hacia la confusión con la prosecución racional. Por su parte, la matemática no es posible sin ideas generales, aunque no se piense con ideas generales. La matemática se monta sobre la idea general en tanto que se piensa con las operaciones que unifican las dos líneas declarativas de la insuficiencia del abstracto.

o reflexivamente, no es versar directamente sobre la realidad). Serían segundas intenciones, aunque esa denominación de lo lógico extensional no sirve de mucho. La lógica extensional es la lógica del empirismo, y no es enteramente consistente (la idea de universo de discurso es incoherente, tanto como el máximo del argumento *a simultaneo* anselmiano, o la posibilidad total del argumento ontológico de Leibniz, o el absoluto de la dialéctica hegeliana).

Conviene precisar de qué manera las ideas generales son intencionales respecto de abstractos. No cabe conmensuración entre objetos, sino que los objetos se conmensuran con operaciones distintas. La versión intencional de la idea general ilumina una parte del abstracto. Dicha parte del abstracto permite hablar de *caso*. La lógica extensional versa sobre casos. El caso es parte del abstracto, pero no es real.

La idea general no puede versar sobre el abstracto entero porque no hay conmensuración entre objetos (la reflexión objetiva es incompleta). Ya se ha dicho que la intencionalidad es aspectual y que las intencionalidades de cada uno de los niveles son distintas. En virtud de la conmensuración con la operación, la conmensuración total entre objetos no es posible. La idea general versa sobre el abstracto; la idea es general y el abstracto no; por tanto, sólo versa sobre una parte del abstracto. De este modo se da razón del empirismo lógico, de la lógica dialéctica (no hay asunción de contenidos) y también de la lógica de predicables: no se puede reducir la diferencia entre un género, que es unívoco y versa sobre una parte del abstracto, mediante la diferencia específica (?), la cual es la parte del abstracto sobre la que no versa el género (o bien otra idea general, cuyo versar también es parcial).

Estas observaciones son imprescindibles para distinguir la prosecución operativa a partir de la abstracción en orden a la inteligencia y respecto a la realidad[14].

14. El abstracto no se aclara entero al analizarlo, o sólo se aclara parcialmente, porque el análisis del abstracto sólo puede pensarse desde una idea general. Con otras palabras, si la versión intencional de la idea general sobre el abstracto es analítica, no aclarará todas sus notas sino, en definitiva, una sola nota. Es lo que Descartes llama ideas claras y distintas. Una idea es clara y distinta cuando el análisis no da ya más de sí, es decir, cuando consta de una sola nota. Por eso la llamo *mononota*. Descartes sostiene que es mejor una "mononota" que una idea confusa (en rigor, un abstracto). Así pues, una mononota es la versión intencional de una idea general sobre el abstracto. ¿Se puede conocer enteramente un contenido abstracto con mononotas, supuesto que la versión parcial de la generalidad sobre ese abstracto sea multiplicable? No, porque la complexión de las notas en un abstracto no es la de un mosaico. Conocer mejor un contenido abstracto no es asunto lógico.

## 27. EL CONOCIMIENTO RACIONAL DE LA REALIDAD

Las operaciones racionales son distintas de las operaciones generalizantes, porque con aquéllas, y no con estas últimas, se declara que el conocimiento abstracto es insuficiente respecto del conocimiento de la realidad. ¿En qué estriba la insuficiencia del conocimiento abstracto de la realidad? En que el objeto abstracto consta de muchas notas, pero la distribución de esas notas, o su contextura unitaria, no se conoce en el abstracto ni, como hemos visto, acudiendo a las ideas generales.

Es imposible declarar la insuficiencia del conocimiento abstracto de la realidad en la prosecución operativa generalizante, porque desde lo general ni siquiera se conoce completamente el abstracto. Si el conocimiento abstracto es intencional o aspectual, su análisis de acuerdo con ideas generales no lo es menos: al contrario, al ser intencional respecto de una parte del abstracto, la generalización es, por así decirlo, más aspectual todavía. El conocimiento de la realidad no se consigue con ideas claras y distintas, porque lo que se ha de conocer como real debe entenderse a partir del abstracto entero, o según el conjunto de sus notas. El fracaso de las lógicas extensionales en este punto es inevitable. Pero esto no justifica el escepticismo. Tampoco sería acertado sostener que la actividad generalizante es inútil o vana. Con todo, la deriva de la filosofía actual hacia el escepticismo es debida a la apuesta moderna exclusiva, o casi exclusiva, por las ideas generales.

La realidad que se conoce mejor al declarar la insuficiencia del abstracto respecto de ella no es "toda" la realidad. Por ejemplo, no existe conocimiento abstracto del alma humana (el alma no es un fantasma iluminado por el intelecto agente). Si no hay conocimiento abstracto, su declaración de insuficiencia no ha lugar. Con todo, para advertir la realidad asequible con tal declaración, se precisa trascender el conocimiento objetivo. A su conocimiento lo he llamado explicitación. En la

Descartes marca la dirección de la filosofía moderna: la pretensión de construir una totalidad de notas por síntesis a partir del análisis. ¿Se puede hablar de analogía o equivocidad en una mononota? No, sólo puede hablarse de univocidad. La obsesión por la univocidad es clara en la filosofía moderna; en cuanto algo no es unívoco, es confuso. Por otra parte, la idea de una distinción negativa entre los abstractos "A"y "B" tal que "B" sea "no-A", sólo sería válida si los abstractos fueran mononotas.

La conexión de abstractos es un sentido del *"ens per accidens"* no pertinente, porque los abstractos son meramente distintos.

primera fase de la explicitación se conoce una realidad incluso más elemental que la que se empieza a conocer abstractamente.

Así pues, las operaciones intelectuales se ordenan del siguiente modo: la operación incoativa es la abstracción. El hábito correspondiente permite dos declaraciones de insuficiencia. La primera, que es la inferior, es la operación de negar, con la que se obtienen las ideas generales, intencionales respecto del abstracto; por tanto, no es una intención directa de la realidad, sino lógica o segunda (la expresión "segunda intención" debe precisarse con el axioma de la conmensuración). Como no conviene confundir las operaciones, no se admite que la generalización sea abstractiva ni que la intención general sobre el abstracto dé a conocer enteramente el abstracto. La intención general sólo ilumina intencionalmente una parte del contenido abstracto. Esa parte del contenido se corresponde con una idea general en cuanto que unívoca; por tanto, la idea general deja un "resto" sin aclarar (el contenido abstracto no es unívoco).

Con las operaciones racionales se conocen principios. Las alusiones a la aprioridad, o a la razón suficiente, que aparecen en los filósofos racionalistas, se enfocan, a mi modo de ver, desde las operaciones generalizantes. Es conveniente reservar la palabra "razón" para el conocimiento de los principios, distinguiéndolo de las ideas generales. De este modo, el significado de la palabra "razón" se hace más preciso (no digo unívoco).

A esto se añade que las operaciones racionales, a diferencia de las generalizantes, no proceden al infinito. Las operaciones racionales son tres: el concebir (correlativo con el concepto), el juzgar (correlativo con el juicio), y el fundar (correlativo con el fundamento). Más allá del fundar no caben operaciones racionales, porque a partir del abstracto no se puede operativamente avanzar más en orden a lo real. Esto no significa que el fundamento sea para la intelección un fondo de saco. Aclarar esta última tesis exige una serie de precisiones.

Como ya se ha dicho, la inteligencia es operativamente infinita, o no hay un último objeto (axioma de la infinitud). Sostener que las operaciones racionales son sólo tres parece contradecir la infinitud operativa de la inteligencia; se trata, al menos, de una anomalía que hay que justificar. Declarar la insuficiencia del abstracto en orden a la realidad es conocer principios reales. Algunos principios reales se conocen con operaciones, pero no existen infinitos principios por conocer; las ideas generales no aluden al fundamento, y por eso pueden ser infinitas. Pero es incoherente que no existan primeros principios, porque entonces el orden de los

principios quedaría en el aire. Así pues, el conocimiento de la realidad como principio no puede proceder al infinito; el proceso al infinito es incompatible con la principiación.

De todos modos, aunque temáticamente se explica por qué en ese orden no se procede al infinito, hay que aclarar cómo ello es compatible con el axioma de la infinitud. La aclaración es la siguiente: el axioma de la infinitud es un axioma gnoseológico; para que este axioma quede en suspenso sin que se haga incoherente la axiomática gnoseológica, es menester que tal axiomática abra paso a otros axiomas respecto de los cuales el conocimiento operativo no es suficiente. ¿Qué axiomas requieren una continuación del conocimiento que deja atrás la operatividad? Los axiomas de la metafísica. Como es claro, ese ámbito axiomático deja atrás, si es accesible al conocimiento, las operaciones. La conexión, digámoslo así, de los axiomas de la teoría del conocimiento con los axiomas de la metafísica, su compatibilidad, justifica la suspensión del axioma de la infinitud operativa: los axiomas del conocimiento operativo ceden el paso a los axiomas de la metafísica, que son superiores hasta el punto de no comparecer si la operatividad intelectual se prolongara sin fin, o en la medida en que se prolonga.

La axiomatización de la metafísica, insinuada en la tradición aristotélica, ha de llevarse adelante con mayor decisión. El planteamiento metafísico no axiomático oscurece la averiguación acerca del acto de ser. Tal oscurecimiento es la consecuencia de la extrapolación de la presencia mental. Por tanto, los axiomas metafísicos son superiores a la axiomatización del conocimiento operativo. En especial, el axioma de la infinitud operativa no es un axioma metafísico.

Insisto. La dificultad estriba en que el axioma de la infinitud no se cumple en la operatividad racional; la dificultad se resuelve admitiendo axiomas superiores. La axiomatización de la metafísica es el conocimiento habitual de los primeros principios. Es coherente dejar de lado el axioma de la infinitud operativa en favor de la axiomática metafísica, pues para conocer esta axiomática es menester que la infinitud de la intelección humana no sea sólo operativa.

Pero hay todavía otra dificultad. Hemos dicho que el conocimiento operativo de los principios reales (aunque no sea primero) no es intencional. Ahora bien, se ha axiomatizado que el conocimiento operativo es intencional (axioma F). Así pues, las operaciones racionales, con las que se conocen principios, parecen conculcar otro axioma. La solución de

esta otra anomalía tiene que ser coherente con la axiomática metafísica. Es lo que llamo segunda dimensión del abandono del límite mental. Las observaciones conducentes al abandono del límite mental están expuestas de modo muy drástico en mi libro *El acceso al ser*; son observaciones globales o referidas a las cuatro dimensiones de ese abandono.

Abandonar el límite es coherente con la revisión de la noción de hábito que propongo. Si el hábito es el conocimiento de la operación, es un acto superior a ella, y, correlativamente, el conocimiento intencional es limitado (ya se dijo que es aspectual). Ahora bien, si se conoce el límite, se puede abandonar el límite; si no se conoce, rige el axioma de la infinitud operativa, el cual salvaguarda a la intelección de acabar en un fondo de saco: el conocimiento operativo prosigue sin que haya último objeto. Si se advierte el límite, es claro que no hay por qué proseguir infinitamente con operaciones, porque advertir el límite del conocimiento operativo es ir más allá de lo objetivamente cognoscible.

Por consiguiente, el axioma de la infinitud en rigor no es conculcado al sostener que el conocimiento racional de la realidad consta de tres operaciones, si es que en ellas se abandona el límite. Dicho de otra manera, el paso de la axiomática operativa a la axiomática metafísica es coherente con que el conocimiento de los principios no sea intencional. Si se conoce que el conocimiento operativo es limitado, *eo ipso* se conoce de otro modo que intencionalmente, pues lo intencional está conmensurado con la operación.

Detectar el límite de la operación es una muestra más neta de la altura de lo intelectual que la infinitud operativa; al detectar el límite se descubre no sólo que no hay un último objeto, sino también que no se conoce sólo objetivamente. Ello equivale a decir que el axioma del acto no es exclusivo de la operación: también los hábitos son actos. Asimismo, la persona (el nucleo del saber) es acto.

Como digo en *El acceso al ser*, hay cuatro modos o *dimensiones* del abandono del límite mental. El primero de ellos consiste en despejar o apartar la operación (el *haber*, la presencia mental) para *advertir* la existencia extramental. Este primer modo del abandono del límite corre a cargo del hábito de los primeros principios. El segundo estriba en prescindir de la conmensuración o separar la operación del objeto, para llevar a cabo la plena devolución de éste a la realidad (y no sólo de modo intencional). De esta manera se *encuentra* la esencia extramental (que no *la hay*), es decir, la tetracausalidad (y las otras concausalidades). Dicha

separación es posible si la presencia mental es manifiesta habitualmente, y si la manifestación se mantiene en la operación ulterior. Las otras dos dimensiones del abandono del límite conciernen a la Antropología trascendental y no se investigan es este Curso de teoría del conocimiento. Aquí sólo indicaré que en ellas no se parte de la abstracción.

La segunda dimensión del abandono del límite mental es incoada en la manifestación de la operación de abstraer (hábito abstractivo), pues, como se acaba de decir, si la operación –la presencia mental– no es manifestada, no puede ser separada del objeto. Si la manifestación de la presencia por el hábito abstractivo no se mantiene en las operaciones ulteriores, la prosecución operativa es la línea que he llamado negativa o generalizante (en ella la operación vuelve a ocultarse y lo conocido es intencional). Si, por el contrario, la manifestación se mantiene, las operaciones ulteriores son el concebir, el juzgar y el fundar, es decir, la línea prosecutiva que llamo razón, con los hábitos de esas operaciones.

En las primeras lecciones de este tomo se ha expuesto la operación de concebir y, en la Lección cuarta, el hábito conceptual. Debe resaltarse que, si bien la abstracción y el hábito abstractivo la anteceden, la operación de concebir no es la devolución intencional del abstracto a la realidad. Tanto el concebir como el juzgar explicitan principios predicamentales o físicos. Pero el primer abstracto devuelto a la realidad (conocido como principio físico) es la circunferencia. Ahora bien, la circunferencia es devuelta por el hábito conceptual, a partir del cual a su vez se devuelven a la realidad judicativamente los otros abstractos. Por tanto, la operación de concebir no devuelve a la realidad objeto alguno. Y es que, al manifestar el hábito abstractivo la presencia mental, es conocida la independencia de ésta respecto de las intenciones sensibles antecedentes: manifestar la operación intelectual no es iluminar especies impresas sensibles. También es de notar que aunque el objeto abstracto se convierte al fantasma, la operación de abstraer es ejercida exclusivamente por la inteligencia, y que la operación ulterior en que se mantiene la manifestación de la presencia es *eo ipso* separada de cualquier objeto antecedente. Esa operación se llama con toda justificación concebir porque lo concebido es lo primario simplemente conocido como incapaz de emitir especie impresa: aquellos principios físicos que no la envían. La presencia mental contrasta o pugna con dichos principios. Esa pugna es pura, simplemente y nada más, una devolución, por no ser la devolución de objeto alguno. El vigor connotado por el término "concebir" reside precisamente en ese nudo contraste. Con todo, el concebir no puede contrastarse con la realidad física entera, puesto que

no lo hace con aquélla que envía especie impresa a la sensibilidad, sino tan sólo con la que no la envía, que es la más elemental, es decir, aquella ajena por completo a la dotación cognoscitiva sensible del hombre e insuficiente para su vida orgánica (refutación del principio antrópico).

Así pues, mientras que el abstracto es antecedido por la iluminación de intenciones sensibles (especie impresa intelectual), el concebir no es antecedido por especie impresa alguna. Insisto, la primera operación racional es capaz de "llegar", contrastándose con ella, a la realidad física incapaz de emitir especie impresa. Dicho más ajustadamente, la ausencia de especie impresa es concebible. Correlativamente, el concepto es insuficiente para explicitar el abstracto.

Concebir es la heurística directa de una realidad principial con la que la presencia manifiesta se contrasta o pugna; pero como no devuelve ningún objeto se distingue de la afirmación. La realidad concebida no es afirmable; lo que se afirma es la explicitación del abstracto; la explicitación conceptual no es la judicativa. La ausencia de especie impresa es real como carencia de la capacidad de emitirla. Dicha realidad es el universal, tal como ha sido estudiado en las Lecciones anteriores: se ocupa exclusivamente en ocurrir como uno en muchos. Ello es coherente con su inestabilidad. Lo inestable no es susceptible de afirmación[15].

En consonancia con el axioma de la infinitud operativa, la ausencia de especie impresa tampoco es un fondo de saco para la inteligencia, pues su intelección no es imposible, sino precisamente el concebir.

El hábito abstractivo basta para ejercer la operación de concebir, pero no la de juzgar, porque para juzgar es menester advertir la insuficiencia de la operación de concebir (hábito conceptual). A su vez, declarar la insuficiencia del juicio sólo es posible desde el hábito judicativo. La declaración de la insuficiencia del conocimiento operativo del fundamento es el hábito de los primeros principios, es decir, el conocimiento de los axiomas de la metafísica.

Como se ve, se ha jugado con dos instancias. La primera: el axioma de la infinitud operativa abre paso a axiomas superiores, aunque estos axiomas, los de la metafísica, no son el axioma del acto en toda su amplitud. La segunda: el axioma de la intencionalidad da paso al abandono

15. Como se ha dicho, el objeto abstracto es antecedido por la iluminación de las especies sensibles; en cambio, el concepto objetivo es antecedido por la explicitación de la realidad carente de especie impresa, y no es otra cosa que la detención de la explicitación. Paralelamente, el concepto objetivo no es intencional respecto de lo real físico, sino sobre las ideas generales.

del límite mental. A su vez, el abandono del límite mental es plural y la temática correspondiente no es homogénea. En tanto que se declara la insuficiencia de las operaciones racionales con las operaciones ulteriores posibilitadas por los hábitos de esa línea, el abandono del límite mental no es *completo*, puesto que el límite mental es justamente la operación, la presencia mental. La insuficiencia de la ultima operación racional es manifestada por el conocimiento habitual de la axiomática metafísica, es decir, por otra dimensión del abandono del límite, que es la primera.

La segunda dimensión del abandono del límite mental es el conocimiento operativo y habitual de principios que no son los primeros. La insuficiencia del concebir reside en que con él no se conoce el orden completo de los principios no primeros. Para ello se requiere el juicio. Los principios no primeros son las causas predicamentales. Pero el juicio, conocimiento completo de las causas predicamentales, no es el conocimiento del fundamento de la causalidad predicamental. Dicho fundamento es un primer principio. El hábito de los primeros principios advierte lo que llamo la vigencia de los primeros principios entre sí. Las causas predicamentales son causas *ad invicem* o concausas. La concausalidad completa se encuentra con la afirmación judicativa (la concausalidad garantiza la realidad de las causas predicamentales). La vigencia entre sí de los primeros principios se distingue de la concausalidad y se conoce exclusivamente con un hábito no seguido por operaciones. La clásica distinción entre razón superior y razón inferior se entiende así: la razón inferior sería el conocimiento racional de la realidad predicamental; el conocimiento de los primeros principios sería la razón superior. El abandono del límite mental que advierte habitualmente los primeros principios posee alcance trascendental. El concebir y el juzgar y sus hábitos (que son hábitos adquiridos) son el conocimiento de los principios fisicos o predicamentales. El alcance de la segunda dimensión del abandono del límite es menor que el de la primera, pues mientras se ejercen operaciones el abandono del límite no es completo: el límite mental es la presencia; manifestada de manera que pugne con principios comporta que esos principios son inferiores a ella.

El axioma de la infinitud no rige en el conocimiento racional, porque los primeros principios son superiores a los axiomas de las operaciones. En estricta coherencia, la operación con la que se conoce el fundamento es la última operación racional, y el hábito de los primeros principios no es seguido por operaciones. Tales operaciones serían superfluas, porque si el límite mental se conoce suficientemente, no tiene sentido seguir ejerciendo

el conocimiento limitado. Por su parte, que no rija el axioma de la intencionalidad (salvo por compensación) al ejercer las operaciones racionales, es debido a que la causalidad predicamental no se conmensura con la presencia mental. De acuerdo con ello, la física se distingue de la metafisica, y ambas del ejercicio operativo de la potencia intelectual humana.

Conocer los axiomas metafísicos y detectar el límite del conocimiento han de ser solidarios. Esta propuesta fue desarrollada en mi libro *El ser I* donde se expone de un modo muy drástico la primera dimensión del abandono del límite mental. Insisto, sin embargo, en que se trata simplemente de una propuesta. Proponer quiere decir que el abandono del límite solamente es posible para la libertad, cuyo carácter trascendental se alcanza, asimismo, abandonando el límite mental. El conocimiento habitual es el modo como la libertad se abre paso en la inteligencia; paralelamente, repito, el abandono del límite mental es libre, o no necesario.

Cabe alegar que, atendiendo a la temática que con el abandono del límite se dice advertida o alcanzada, dicho abandono ha de ser necesario. Sostengo taxativamente que no es así, entre otras cosas, porque si el intelecto agente es un trascendental personal, se convierte con la libertad. Esto quiere decir que quien se limita al conocimiento objetivo, o estima que abandonar el límite es imposible, no incurre en incoherencia, con tal de que no absolutice el conocimiento objetivo. Con todo, como es claro, no es indiferente abandonar o no el límite mental. Si se prosigue operativamente sin abandonar el límite mental, la infinitud operativa de la inteligencia garantiza que no hay un último objeto, por lo cual el que se atenga a ella no chocará con un definitivo detenerse del pensar. Pero si se prosigue aceptando la propuesta de abandonar el límite, es accesible una temática superior a la objetivable. Paralelamente, la diferencia y superioridad del conocimiento racional respecto del generalizante se precisa mejor si se resalta su valor explicitante no intencional; pero ello comporta abandonar el límite. Así se conoce también que la operación no es el más alto nivel de conocimiento. Al ir más allá de la operación, la inteligencia no se encuentra ante el vacío, sino que se abre a una temática que de otra manera es inaccesible.

Insisto una vez más: no se hace mal al renunciar a abandonar el límite mental; pero entonces es difícil evitar las confusiones y decidir las discusiones profundas. La confusión más común consiste en la extrapolación del límite a la realidad. Al extrapolar la actualidad (hemos dicho que el

conocimiento intencional es actual), como hace la versión idealista del principio antrópico, se desvirtúa el carácter intencional del conocimiento, que no autoriza a sostener que lo intencional sea real o *en sí*. La aludida extrapolación, que el conocimiento intencional no autoriza, es una confusión de fondo que desbarata el conocimiento intencional. Así surge lo que he llamado ontología prematura, u ontología de lo actual (lo actual es el objeto pensado, no lo real). Admitir, como algunos escolásticos de principios de siglo, que la única diferencia entre una forma en la realidad y en la mente es el estar en la realidad o en la mente, es una solución demasiado fácil. Se respeta mejor el carácter real de la forma al sostener que en la mente es actual, y en la realidad principio, y acentuar que como real y como actual no es lo mismo (lo mismo es equivalente en exclusiva al objeto). El axioma de la intencionalidad se puede formular así: al ejercer una operación intelectual, se conoce lo mismo que se conoce, ni más ni menos. Conmensuración e intencionalidad son equivalentes[16].

Nuestro conocimiento operativo se conmensura con el objeto intencional: tanto conocido, tanta operación. Pero no se conmensura con la realidad; por tanto, ¿con qué derecho se sostiene que lo real es actual? Con ningún derecho. Con todo, insisto, no es necesario abandonar el límite; cabe atenerse al conocimiento aspectual (como dice Tomás de Aquino, hay más realidad en una mosca que en la mente de todos los filósofos).

Pero, asimismo, mantengo íntegramente la propuesta: libremente, la persona humana es capaz de abandonar el límite mental, accediendo así a una ampliación temática. No es necesario hacerlo, de modo que si alguien no abandona el límite y se contenta con el conocimiento intencional, no hay nada que decir en contra. ¿No se acepta que el conocimiento habitual es conocimiento en acto y superior al operativo? Está bien; pero, entonces, para no caer en la insensatez habrá que decir que el idealismo absoluto se puede refutar (por comparación con los presupuestos de la propia postura filosófica) sin llegar más allá de su tesis de fondo: absolutizar la presencia[17].

16. Un ejemplo de ontología prematura es la noción de sustancia como absoluto actual, y no como noción pendiente de explicitación principial. La consideración principial y la consideración actualista de la sustancia son completamente distintas. Aristóteles piensa, a veces, la sustancia desde principios, y otras veces como actualidad. Es una oscilación del pensamiento del Estagirita.

17. La propuesta de abandonar el límite no es hegeliana. Hegel se instala en el conocimiento absoluto; el axioma de la infinitud lo prohíbe. Hay dos modos de eliminar el fondo de saco: la prosecución operativa generalizante y el abandono del límite mental. El abandono del límite mental es superior a la infinitud operativa y no comporta detención, sino el acceso a una temática cuyo

La propuesta acerca del conocimiento racional de la realidad sostiene que las operaciones racionales no prosiguen infinitamente, sino que son tres. En primer lugar, se admite la distinción de concepto y juicio, la cual es clásica, y debe profundizarse en ella. Tambien se admite la operación que conoce el fundamento. Si después del juicio viene la fundamentación, el juicio no es la última operación. La distinción propuesta conserva, por tanto, muchas distinciones clásicas, aunque con rectificaciones que obedecen a motivos de fondo. Si las operaciones racionales conocen principios, el concepto, en tanto que no intencional, es conocimiento de principios. Sin embargo, el concepto no agota los principios. El juicio es superior al concepto; con él se conocen mejor los principios. A su vez, el juicio deja pendiente la cuestión del fundamento de la afirmación; por ello hay que admitir una tercera operación racional. ¿Hay que admitir una cuarta? No (tampoco la admite el planteamiento clásico)[18].

Si los principios reales fueran objetos, habría que conceder la constitución (real) de los objetos por la operación intelectual (planteamiento que se ha rechazado), lo que comporta confundir la presencia mental con el fundamento. La operación es real, pero el objeto no es real, sino intencional. Si la realidad (al menos, un ámbito suyo) consta de principios, éstos no son objetos. En tanto que su temática no es objetiva, la razón salva por elevación el axioma de la intencionalidad. Por tanto, las operaciones racionales son superiores a las generalizantes[19].

Sin embargo, con esto no se ha dicho todo. Hay que formular una complicación adicional, que es también una aclaración. Aunque el ser no se subordine al conocer, de todas maneras la primacía del ser comporta desequilibrio, porque también el conocimiento es real. Aunque el acto como operación no sea el acto de ser, es cierto que es un acto y, además, que *no depende del acto de ser fundamental*, *sino del acto de ser personal*

estatuto real no se conoce objetualmente. Si el límite no se abandona, sólo cabe una ontología de lo actual o confundir la presencia mental con el absoluto.

Si abandonar el límite fuera necesario, quien no abandona el límite no sería filósofo. Pero la propuesta no dice eso. Sin abandonar el límite, la verdad queda a salvo siempre que no se mantenga que el conocimiento objetivo es absoluto, o cosas así. La tesis sobre la actualidad de lo real se compensa con la doctrina de la analogía del ente. Admitir la analogía de lo actual deja abierta la cuestión de su valor real. La atenta consideración de la analogía allana el camino para entender el alcance del abandono del límite mental.

18. A mi modo de ver, la tercera operación, el fundar, no debe reducirse al pensar demostrativo, es decir, a la capacidad de conectar juicios en forma de silogismos.

19. En estricta correlación con esto, la axiomática metafísica es más alta que los axiomas sobre operaciones, porque la operación es real pero no es el ser.

*humano*, el cual no se conoce con el hábito de los primeros principios[20]. Más aún, como con el concepto y el juicio no se conoce la axiomática metafísica, sino los principios predicamentales (lo físico), no se puede decir que en toda la línea los principios sean superiores a la presencia mental; lo físico no puede ser superior al conocimiento. Paralelamente, los principios que se conocen con el concepto y con el juicio no son axiomatizables: no son los primeros principios, sino las causas predicamentales. ¿Estas causas son superiores a la presencia mental? No. Hay que decir que su conocimiento estricto no es intencional, porque ellas no son intencionales, sino reales. Pero ello no comporta que sean superiores a las operaciones con que se conocen. Justamente porque las causas predicamentales son inferiores a la presencia mental, su conocimiento es operativo, aunque no intencional.

Otra dificultad es la siguiente: en el tomo segundo he propuesto una descripción de la objetividad, es decir, de los rasgos constantes de los objetos en cuanto que pensados. También se describieron rasgos constantes de las operaciones intelectuales. Describimos el objeto pensado como "lo que ya-hay-inmediatamente-abierto"; correlativamente la operación se describe como "antecedencia-haber-*apud*-umbral". Como estas notas son estrictamente equivalentes se pueden reunir. Si se tiene en cuenta la equivalencia antecedencia-haber, la descripción es "suposición"; si se reúnen *apud*-umbral, la descripción es "ocultamiento que se oculta". A su vez, como se juega con equivalencias, se puede reunir "ocultamiento que se oculta" con "suposición", y la nota descriptiva es "presencia". "Presente" es la nota descriptiva de objeto correspondiente a "presencia". La presencia es el límite mental.

Las siguientes notas también son equivalentes: la operación es la "constancia", la "mismidad". También "presencia" equivale a "unicidad" (el objeto sería lo "único"). "Mismidad" es estrictamente equivalente a "unicidad"; "unicidad" es estrictamente equivalente a "presencia", etc.[21].

Estas descripciones son concordes con los axiomas A, E y F: se describe la operación intelectual cualquiera que sea; se describe la intencionalidad inteligible cualquiera que sea el objeto. La cuestión es si las

20. De acuerdo con la indicada distinción entre la realidad como principio y la realidad espiritual.

21. La sentencia aristotélica correspondiente a la descripción propuesta dice: "sólo se conoce lo uno". "Uno", aquí, equivale a "mismo".

descripciones son compatibles con el axioma de la jerarquía[22]. Para que la jerarquía de las operaciones sea compatible con la equivalencia de "presencia", "haber", "constancia", etc., es necesario que las operaciones con las que se declara la insuficiencia del abstracto respecto de la inteligencia o respecto de la realidad, *pugnen*: con la pluralidad de objetos o con los principios físicos explícitos, y que esas pugnas se compensen. Aunque se ha tratado extensamente del asunto en la Introducción de este tomo, conviene exponer de nuevo la solución de la dificultad: solamente se puede conocer más, si se paga con conocer menos. Esto es lo que llamo "compensación". Sin compensación es imposible que una operación superior a la abstracción se conmensure con su objeto. También las operaciones racionales poseen objetos, aunque la explicitación de principios no sea una conmensuración, sino una pugna.

La constancia no prohíbe que se conozca más, pero exige que si se conoce más, a la vez se conozca menos. La constancia obliga a la compensación en la ascendente (lo que se conoce de más se compensa con lo que se conoce de menos). Al abstraer se conoce lo mismo que se conoce; al generalizar se conoce algo más, pero también algo menos. Como se ha dicho, la jerarquía no permite "tirar la escalera" y mucho menos cuando se trata de operaciones intelectuales y de objetos inteligibles. Esto comporta, necesariamente, que la compensación es unificación o composición: cualquiera que sea el nivel, operativamente siempre se conoce *lo mismo* (el objeto) que se conoce; pero si *lo mismo* que se conoce es más y menos, más y menos tienen que estar conectados, porque de otra manera no se conservaría la mismidad y no sería cierto que sólo se conoce lo mismo, lo uno. La operación pugna con la distinción entre más y menos, y la compensa conectándolos. El objeto de una operación superior es conectivo, lógico. El abstracto carece de conectivo (por eso se dice que es alógico o prelógico) y como contenido articulado guarda implícito.

En las ideas generales la compensación es patente. La idea general, intencionalmente, termina en el análisis del abstracto de cuya pluralidad la misma idea general es regla conectiva. Por tanto, conocer lo general es conocer más que el abstracto, pero también menos. Este más y menos no se dice sólo por comparación con el abstracto, sino como conexión: lo intencional es la conexión misma, la cual es una compensación. Lo que se

22. La jerarquía de las operaciones intelectuales es muy peculiar porque tiene que ser compatible con la constancia.

compensa es una pugna objetiva. En las ideas generales la compensación tiene lugar sin más trámites, la pugna se compensa de suyo, porque también es objetiva. Por eso, la noción de *intención segunda* no es del todo acertada (cualquier objeto se describe como inmediatamente abierto. La conexión no es un *tertium quid*).

Esto no es demasiado difícil si reparamos en que las notas descriptivas del acto y el objeto (cuando se trata de operaciones intelectuales y de objetos inteligibles) comportan conmensuración (axioma lateral E). Si se atiende al axioma de la jerarquía, hay que señalar la distinción de más y menos, que se describe como pugna compensable, porque con la operación sólo se conoce objetivamente. Así pues, la pugna interesa a la conmensuración entre la operación y el objeto. Sin distinción no hay más y menos, y al revés: tampoco sin más y menos hay compensación o ajuste según conectivo, y al revés. Si el objeto es complejo, es, como objeto, una compensación, y la compensación (sin la cual no cabe hablar de conmensuración) lo es de una pugna.

La propuesta noción de pugna es teórica, no práctica, y tampoco dialéctica. Simplemente: si *hay* más y menos, *hay* distinción. Pero si *hay* distinción, no se puede decir que se conozca lo mismo. Ahora bien, como no se pueden pensar los distintos por separado con una operación, los distintos pugnan y exigen compensación. En las operaciones generalizantes la compensación, por así decirlo, no es posterior a la pugna, sino la solución (inherente a una distinción) sin la cual tales operaciones (que son superiores a la abstracción) no se ejercen. Al declarar la insuficiencia del abstracto aparecen diversidades; esas diversidades tienen que unificarse para ser objetos.

Cuando se trata de las operaciones de la inteligencia, el axioma de la jerarquía exige esta serie de ajustes. Si se sube, se obtiene una diversidad. Como la presencia es el límite mental, para conocer más, la diversidad es forzosa. Pero, también, como la presencia es el límite mental, el objeto es lo mismo. He aquí, pues, una nueva manera de justificar la noción de límite mental que se ha propuesto: si no se abandona, el límite mental sólo permite conocer más del modo que digo: con una pluralidad, pero dicha pluralidad comporta pugna objetiva, pues la presencia es indivisible. El problema de lo uno y lo múltiple en el plano objetivo se plantea y se resuelve de este modo. Lo múltiple tiene que ser uno, porque la operación es la mismidad y se conoce lo mismo que se conoce. Lo mismo puede ser una diversidad siempre que esté conectada, compensada.

El límite mental se detecta con un golpe de vista. La exposición es larga porque acude al lenguaje, el cual es discursivo y poco apto, torpe, comparado con la intelección. Por eso hay que insistir: es completamente imposible profundizar en lo mismo, de modo que el conocimiento avance en esa "dirección". Sin diversidad, el conocimiento operativo no puede avanzar. Pero la nueva diversidad es una pugna que se unifica por compensación, pues sólo así la constancia de la presencia se conserva en conmensuración.

Esto permite distinguir las dos líneas operativas prosecutivas, porque la pugna y la compensación no pueden entenderse de la misma manera en ambas. En las operaciones generalizantes, tanto la pugna como la compensación son objetivas: en rigor, lo que se piensa es la compensación. No se puede pensar una idea general aislada de la determinación. La distinción entre la suposición de lo general y de lo particular es un error. En definitiva, la lógica estudia relaciones de razón, compensaciones. La lógica no es una segunda intención del objeto, sino el objeto de las operaciones que requieren compensación, es decir, conectivo, para conmensurarse con objeto.

De este modo, la teoría del conocimiento se hace cargo de lo lógico. La lógica no es una ciencia distinta de la teoría del conocimiento (que sería entonces más bien psicología). No es así. Lo lógico es un peculiar objeto. Las relaciones de razón son compensaciones de operaciones prosecutivas. Al compaginar la descripción de la conmensuración con el axioma de la jerarquía, aparece lo lógico. De este modo también, logramos un preanuncio del logos, es decir, de la unificación entre objetos de distintas operaciones (axioma de la unificación). Lo lógico es el objeto conexo de una operación. El logos es la operación que unifica objetos de operaciones distintas. No es lo mismo lógica que logos, pero la lógica preanuncia el logos; sin lógica no sería posible el logos humano. Téngase en cuenta lo dicho en la nota 10.

La distinción entre las operaciones generalizantes y las racionales es la siguiente: mientras que en las operaciones generalizantes tanto la pugna como la compensación son objetivas, en las operaciones racionales la pugna no es objetiva; sólo lo es la compensación. Que la pugna no sea objetiva significa que los principios reales no se conocen intencionalmente.

Sin duda, las operaciones racionales, en tanto que también son operaciones, se conmensuran con objetos, pero no con los principios. Por tanto,

esas operaciones son intencionales en cierto sentido pero no en otro. Con esto se ratifica la distinción de las operaciones generalizantes y las racionales y la superioridad de estas últimas. En efecto, si la pugna no es objetiva, el más y el menos se refiere, ante todo, a la distinción de la operación y los principios. Que una pugna no es objetiva quiere decir que la presencia mental se detecta o desoculta, se compara sin conmensuración con las causas reales, cuyo conocimiento no es intencional y cuya prioridad es inferior a la de la presencia mental. Lo que se conoce como distinto de la presencia son distintos sentidos de la causalidad, los cuales se componen como concausalidad, no como objetos.

Las indicaciones precedentes aclaran la compatibilidad de la constancia con los axiomas de la jerarquía y de la infinitud. Para que el axioma de la jerarquía no sea conculcado en las operaciones racionales, hay que abandonar el límite. Para que el abandono del límite tenga lugar al ejercer una operación, es menester la pugna no objetiva. Si tanto la pugna como la compensación son objetivas, no se abandona el límite mental. Si la pugna no es objetiva, la distinción tampoco lo es, sino entre principios reales, los cuales no están supuestos. En la razón, lo lógico es la compensación, pero no la pugna que explicita la co-principiación, la concausalidad (con esto se recoge la vieja tesis según la cual las causas lo son *ad invicem*). Como hemos dicho, la operatividad se describe como antecedencia. Antecedencia significa *a priori* respecto del *ya*. La operación es el *a priori* no constituyente, pero sí real, respecto de lo intencional (que no es real). Las causas reales también son *a priori*, pero este sentido del *a priori* es inferior a la antecedencia de la operación. Así pues, cabe hablar de pugna, aunque no objetiva, de la aprioridad de la presencia con la de los principios llamados causas, los cuales son reales, pero no intelectuales, sino físicos.

He aquí la propuesta sobre el significado del abandono del límite mental en una operación. En una operación, el límite no se abandona como en el hábito de los primeros principios, pues el abandono completo comporta no ejercer operación alguna. Si se ejercen las operaciones racionales, el abandono del límite es una pugna de la operación con principios reales físicos. En el orden de las generalizaciones la pugna es débil y ello permite su equivalencia con la compensación. En cambio, en la operatividad racional la compensación es intencional, pero no versa sobre la pugna, no es un conocimiento de ella. La pugna racional

solamente se conoce en tanto que la aprioridad de la presencia mental se distingue de otro tipo de principios[23].

Para exponer las operaciones racionales hay que atender a esa doble dimensión: por una parte, la intencional (la operación no puede dejar de ser capaz de conmensurarse con objeto), y, por otra, el conocimiento de la causalidad. Ahora hemos de exponer otra diferencia entre las operaciones generalizantes y las racionales, atendiendo a que las dos líneas prosecutivas son declaraciones de la insuficiencia del abstracto; ambas parten de la abstracción, que es la operación incoativa.

Las ideas generales son declaraciones de la insuficiencia del abstracto en tanto que hay varios abstractos. Precisamente porque los abstractos, en tanto que son diferentes, son irreductibles entre sí, su pluralidad es insuficiente para la inteligencia. La manera de remediar esa insuficiencia, de declararla y pensarla superándola, es objetivar una idea unitaria. Con todo, la unidad de los abstractos, puesto que son diferentes, no puede ser completa; ha de ser una unidad unívoca, general, que intencionalmente vale parcial o analíticamente respecto de abstractos. En suma, la pluralidad de abstractos es el punto de partida para el logro de las ideas generales; pero tal pluralidad es enfocada desde la idea general, y sólo desde ella, como uniforme. En su propio nivel los abstractos son meramente diversos, no "unibles". En cambio, la declaración de insuficiencia del abstracto respecto de la realidad no parte de la diferencia de los abstractos, sino de la diferencia de las notas de cada uno de los abstractos.

El abstracto es un conglomerado de notas, un contenido complejo (noción de *lo vasto*); pero no ofrece conectivo, sino que es prelógico. Por tanto, el abstracto no es lo que he llamado *mononota*, sino que la mononota es el análisis parcial del abstracto sin el cual no se puede compensar la idea general. La mononota lo es de varios abstractos. Así pues, es evidente que el abstracto entero no es declarado insuficiente por la idea general (lo insuficiente para la inteligencia es que haya varios abstractos). Las operaciones generalizantes no tienen en cuenta lo que llamo la *diferencia implícita* del abstracto. Esa diferencia es inevitable, porque no puede haber un conglomerado de notas si esas notas no son

23. Si Kant hubiese caído en la cuenta de esto, si hubiera advertido que la aprioridad mental se descubre si con ello también se pone al descubierto su distinción con principios físicos, no habría hablado del noumeno ignoto, y se habría ahorrado el problema de la construcción del objeto de experiencia. Si la presencia pugna con causas reales, es evidente que el objeto intencional no está constituido, aunque es una compensación (que no versa sobre las causas).

diferentes. Por tanto, se puede declarar que el abstracto guarda implícita la diferencia entre esas notas. El abstracto guarda implícita esa diferencia porque la presencia mental articula notas, las cuales no se unificarían si no fuesen varias (las articula en el abstracto, no de modo lógico. Por eso se habla de diferencia implícita). Por tanto, en orden a la realidad, el abstracto es insuficiente porque esa diferencia queda en él sin aclarar. En el nivel del conocimiento abstracto, esa diferencia que, repito, no es la diferencia entre varios abstractos, sino propia de cada abstracto, no se conoce: lo conocido es el conglomerado de notas. Si esa diferencia se declarara en el nivel abstracto, no se conocería el abstracto tal como se conoce; pero si el abstracto no guardara implícita la diferencia de notas, tampoco podría analizarse según mononotas (las ideas generales son un indicio de la diferencia implícita en el abstracto, aunque no la expliciten ni el abstracto sea un mosaico de mononotas). Lo peculiar del abstracto es que contiene un conjunto de notas y que no aclara la diferencia entre ellas. Más aún, es preciso sostener que la aclaración de la diferencia implícita en el abstracto no es asunto lógico: en el abstracto la unificación es alógica (paralelamente en la idea general, la conjunción lógica no se conmensura con la diferencia y la unidad del abstracto. No se puede decir que ello sea una laguna del conocimiento abstracto mismo, o que en la abstracción haya a la vez algo sabido y algo ignorado).

Insisto. No se puede decir que la diferencia del abstracto sea ignorada en el nivel abstracto, sino que esa diferencia se guarda implícita. Con las operaciones generalizantes tampoco se conoce la diferencia implícita del abstracto. Las operaciones generalizantes no explicitan la diferencia implícita del abstracto, sino que declaran la insuficiencia de la pluralidad de abstractos destacando una nota de varios. La diferencia "implícita" no es un hueco en el abtracto, como si conocer el abstracto fuera conocer el conjunto de las notas e ignorar su diferencia, porque lo que se conoce se conoce y no se ignora. Al abstracto corresponde la guarda implícita de la diferencia de las notas, la cual no se conoce hasta que se declara su insuficiencia respecto de la realidad. La declaración de la insuficiencia del abstracto respecto de la realidad es el acto de juzgar.

### A. *La explicitación conceptual*; *su compensación y la cuestión del paso al juicio*

Concebir no es todavía el declarar explícitamente la diferencia interna del abstracto. El concepto no es una explicitación suficiente, sino que también guarda implícitos. Que el concepto guarde implícitos tampoco quiere decir que el concepto ignore sus implícitos, sino que no es el conocimiento acabado de lo explicitable. Así como el concepto es la explicitación de lo implícito separado de la especie impresa, el juicio es la explicitación del implícito conceptual, y, así, la explicitación del abstracto. La prosecución racional se puede describir como una explicitación intensiva, pues la explicitación de implícitos es lo que distingue las operaciones racionales. Insisto: lo que una operación explicita no lo ignora la operación anterior, porque con cada operación se conoce lo que se conoce, pero no se ignora. Además, la explicitación es una pugna, no una conmensuración. El estatuto de la ignorancia es muy peculiar. En rigor, no se ignora, sino que cuando se prosigue se cae en la cuenta de lo que antes no se conocía. Ignorancia significa que todavía no se ha ejercido un acto; pero un acto cognoscitivo no puede ser un ignorar.

Tampoco puede decirse que las ideas generales ignoren las explicitaciones; simplemente, no explicitan. La insuficiencia del abstracto que se declara con la generalización se distingue de la insuficiencia del abstracto respecto de la realidad. En atención a esta distinción tampoco debe decirse que el implícito (guardado en el abstracto) se conozca o se ignore en la abstracción. Es patente que si hay un conjunto de notas, esas notas son plurales y se distinguen. También es patente que si no se conoce el sentido de la diferencia (el sentido estricto de la distinción), se puede declarar que el conocimiento abstracto es insuficiente. Pero tal insuficiencia no se declara abstractamente, sino con otra operación, y a partir de una manifestación habitual. Asimismo, el implícito conceptual es manifiesto en el hábito correspondiente, y explícito en el juicio. La prosecución que no abandona el límite no es intensiva; la explicitación sí lo es.

No se puede pretender que las operaciones con las que se conoce lo que se conoce, conozcan lo que con ellas no se conoce. Ninguna operación es ignorante; lo que con ella no se conoce sólo se puede conocer con otro acto. No es correcto suponer que se sabe lo que se ignora ni que se ignora lo que se sabe, es decir, que el saber y la ignorancia se entreveren. Insisto en este asunto para salir al paso de un malentendido sobre el estatuto de la

ignorancia que proviene de Platón. No se pasa de ignorar a saber, sino de saber a saber más. Conocer lo que no se conocía no plantea ningún problema de reconocimiento, sino que significa ejercer unas operaciones superiores a otras. Por eso no se debe decir que la abstracción ignore la diferencia de las notas, sino que la guarda implícita, porque esa diferencia se conoce al explicitarla, es decir, al ejercer otra operación. Dicho de otro modo: si el sentido de la diferencia de notas es causal, no se conoce si la presencia no pugna con ella. Pero la presencia no pugna con el abstracto, esto es, antes del conocimiento habitual de la presencia mental.

Insisto otra vez en que el conocimiento abstractivo no ignora la diferencia que guarda implícita, sino que no la conoce porque no pugna con ella (sin el conocimiento habitual la presencia se oculta). La diferencia de las notas del abstracto se conoce en la explicitación, es decir, en la pugna de la presencia mental con las causas. Dicha diferencia no es explícita en el concepto, por cuanto que explicitar la diferencia que guarda el abstracto es considerarla en concasualidad con todos los sentidos causales y no sólo en la bicausalidad o en la tricausalidad en la que la causa final es concausal según la mediación del movimiento circular lo cual excede a la operación de concebir.

La declaración de insuficiencia del abstracto respecto de la realidad no es una declaración de la insuficiencia del abstracto respecto de sí mismo (lo cual carece de sentido porque el conocimiento abstractivo es suficientemente abstractivo), sino una prosecución operativa. Las operaciones de esa prosecución son también suficientes en su nivel, pero guardan implícitos. La nueva explicitación es la pugna con unos nuevos sentidos de la concausalidad. Explicitar es más de lo que se puede saber con ideas generales, con las que se piensa cierta unidad entre abstractos. La unidad general es parcial, unívoca, y aclara intencionalmente una nota del abstracto. La diferencia entre abstractos es externa a los abstractos y su reducción a la unidad es parcial. La declaración de insuficiencia del abstracto, no en atención a la pluralidad de abstractos, sino en cuanto que el abstracto es un contenido complejo, corre a cargo del conocimiento racional de la realidad.

Sacar a la luz la diferencia implícita del abstracto es ejercer, a partir del hábito conceptual, otra operación explicitante. Se emplea la palabra "explicitar" para distinguir el conocimiento de las causas físicas del conocimiento intencional o conmensurado con objeto. Sacar a la luz la diferencia que guarda implícita el abstracto (no la pluralidad de abstractos)

exige pugna de la presencia mental con los principios reales. Por eso, explicitar no es obtener ideas generales. En rigor, no es ninguna obtención, pues la explicitación es una devolución más intensa que la remitencia intencional: lo devuelto –explicitar la diferencia– no corre a cargo de la presencia mental, sino de la concasualidad. Juzgar (y concebir) es superior a generalizar. Obtener una mononota no es explicitar la diferencia implícita, sino algo así como aprovecharla. Sin diferencia implícita no cabrían mononotas, pero es claro que el conocimiento de mononotas no es la explicitación de la diferencia que guarda el abstracto, y que las pugnas son distintas en las dos líneas prosecutivas: la pugna de las operaciones generalizantes es objetiva; la de las operaciones racionales no lo es, por lo que lleva consigo el abandono del límite mental (en el juicio se devuelve la diferencia implícita a la concasualidad, donde es explícita)[24].

El concepto (*unum in multis*) es la explicitación de la causa formal como concasual con la material en concausalidad doble. La causa material es concausal exclusivamente con la causa formal en tanto que informada. ¿Qué quiere decir causa informada? Causa concausal con la diferencia interna de la causa formal plasmada. Si no es explícita como diferencia interna, la forma no puede ser causa plasmada en la materia. Pero esa diferencia interna no es la explicitación del abstracto, sino que el universal explícito carece de antecedente objetivo: una causa formal exclusivamente concausal con la causa material no envía especie impresa precisamente por plasmada en la materia; por ello tampoco puede ser poseída por una operación cognoscitiva, y su explicitación no puede ser la devolución de objeto alguno.

Las causas formales que no son antecedidas por un conocimiento objetivo se explicitan como diferencias internas enteras, o unas, en la materia. Esto equivale a conocerlas –explícitamente– en concausalidad doble. ¿Cómo informaría la causa formal a la causa material si en la

24. El concepto y el juicio guardan implícitos. La explicitación del implícito judicativo es la operación de fundar. A la operación de fundar corresponde la guarda definitiva del implícito (no cabe explicitar más): guarda definitivamente implícita la pluralidad de los primeros principios, que se conoce habitualmente, no en pugna de la presencia mental con ellos (los primeros principios son actos superiores a la operación). La operación explicita *el* fundamento; el hábito conoce *los* primeros principios, no *el* primer principio; un primer principio único daría lugar a una metafísica monista, y la axiomática de la metafísica no pasaría de ser la imposibilidad de demostrar lo primero. Pero tal imposibilidad es asunto lógico. Realmente, los primeros principios *rigen* entre sí. He tratado este asunto en mi libro *El ser I* y en un cuaderno del *Anuario filosófico* titulado *El conocimiento habitual de los primeros principios* (1993), donde intento mostrar que la objetivación de los primeros principios es improcedente.

información no intervinieran "todas" sus notas? Es claro que su diferencia interna sólo se explicita en concausalidad, porque en orden a otro principio, la forma (como principio) no se "reserva" esa diferencia. Si la causa formal se reservara su diferencia interna en orden a la materia, no la informaría, sino que se "posaría" en ella (por eso hablo de plasmación). Esta extrapolación del objeto supuesto arruina el hilemorfismo aristotélico[25]. Si en la información de la materia no interviene la forma entera, la información es nula. Los entresijos de la forma que no se guardan implícitos en el objeto abstracto sólo se descifran como reales en concausalidad, y en modo alguno acudiendo a conexiones lógicas.

La intencionalidad abstracta guarda implícitos. Ello no afecta a su unidad, ni a su conmensuración con la operación, pero la diferencia guardada implícita sólo se conoce en la concausalidad explícita en el juicio. El objeto se describe como *lo mismo*; la unidad de la causa formal explícita no se describe así, sino como concausa.

Si el abstracto no se explicita en el concepto, ello se debe a que la plasmación no es suficiente para su explicitación: como concausal, esa causa formal no es bicausal[26]. Por eso, el uno universal es otra causa formal, a la que llamo taleidad. Se sostiene que la taleidad es en concausalidad dual o hilemórfica en tanto que se explicita sin devolución de objeto[27].

Ninguna causa formal guarda implícita su diferencia, pues es concausal según esa diferencia. Sostener lo contrario equivaldría a cosificar las formas físicas, es decir, a entenderlas como si su estatuto primario no fuese concausal (o como principios aislados). Tampoco se debe cosificar la concausalidad (por ejemplo, aunque cabe decir que la bicasualidad hilemórfica es un compuesto, ello no autoriza a entender ese compuesto como una cosa).

Decir que la forma se aísla como principio y que su concausalidad es consecutiva (que es cosa antes que causa) comporta la extrapolación de la

25. La exégesis heurística del hilemorfismo evita esa extrapolación al sostener que la causa formal sólo concausal con la materia ni siquiera es objetivable.

26. En bicausalidad, la diferencia interna de la causa formal guardada implícita en el abstracto se "reservaría" notas.

27. Como se ve, la exégesis heurística del hilemorfismo aristotélico estriba en caer en la cuenta de que las formas que sólo están en la materia (causa *in qua*) no pueden estar en la operación (no se conocen intencionalmente). Así se da razón de un asunto obvio: que no todas las realidades físicas envían especie impresa a la sensibilidad (y que, además, la sensibilidad sólo recibe especies impresas dentro de los límites acotados por la resistencia a la corrupción de sus órganos).

forma objetivada, pues la unidad de dicha forma se entiende como *lo mismo*, lo cual sólo corresponde al objeto pensado[28]. Por su parte, cosificar la concausalidad comporta sostener su consumación, lo cual ha de excluirse porque las concausas no son igualmente prioritarias, como se indicó en la Lección anterior. La consumación de la concausalidad comporta a su vez la estabilidad actual. Pero la estabilidad actual sólo corresponde a los objetos pensados (las causas no son actuales ni coactuales). Se ha de evitar la confusión de las pugnas y sus compensaciones y, por tanto, también la extrapolación.

No hay que usar las palabras como etiquetas: no conviene hablar unívocamente de la unidad. La unidad del objeto (que es uno como lo mismo o como lo único) se ha de distinguir de la unidad de las causas formales y de las concausalidades. Así, por ejemplo, no basta decir que la causa material se une a la formal o al revés, porque con ello no se expresa que una causa es explícita en concausalidad con la otra o que sólo es real como concausa, no como cosa[29].

Atendiendo a la concausalidad hilemórfica, sostengo que la causa formal es el uno universal (*unum in multis*). Con esto se excluye la cosificación de la causa formal y de la bicausalidad, puesto que sólo ocurre en muchos, siendo los muchos inestables y no coactuales. Además, las notas del uno universal se explicitan asimismo en otra concausalidad en la que les corresponde otro estatuto. Es el movimiento continuo, en el que la concausa formal no es entera, sino graduada. Como se dijo, la explicitación del movimiento continuo también es conceptual, pues ese movimiento tampoco envía espe-cie impresa porque su cometido se reduce

28. *Lo mismo* equivale a exento. El objeto está exento de ser causa. Es incoherente eximir a las causas de serlo (de concausar).

29. La pretendida unidad de la cosa se entiende como singularidad, noción que no pasa de ser una extrapolación con la que, por otra parte, se ratifica que la realidad no acaba de conocerse intencionalmente. El objeto es un aspecto, o *algo*, de la cosa, no su conocimiento completo. Por tanto, lo que la cosa tiene de no por completo cognoscible es la llamada inefabilidad de la sustancia singular.

El uno numérico tampoco se debe confundir con la singularidad de la cosa, puesto que el número es conocido y la cosa se dice que no lo es (*individuum est ineffabile*). Con todo, a veces el uno numérico se emplea para distinguir formas (Aristóteles dice que las formas se distinguen como los números. También se dice que una forma causada no es numéricamente idéntica que la forma que la causa; veáse, por ejemplo, *Suma contra los Gentiles*, libro III, capítulo 9 *in fine*).

a la causación de los términos. Por otra parte, el movimiento continuo no puede ser un objeto por distinguirse sin más de la operación intelectual[30].

Francisco Suárez mantiene que el hilemorfismo es una unión sumamente estrecha, más íntima que la de la operación y el objeto. Pero no es acertado forzar la concausalidad en aras de la unidad: la forma se plasma en la materia de acuerdo con su diferencia. Sin embargo, esa no es la única concausalidad de la causa formal.

Por tanto, la tesis de Suárez carece de agudeza, porque si bien la operación se conmensura con el objeto sin penetrar en él (sin formar parte de él; por eso la he descrito como *umbral*), el caracter más estrecho de la unión forma-materia parece se entendido por Suárez como una compenetración de acuerdo con la cual el compuesto es real en tanto que aislado o separado. Al entender así la concausalidad hilemórfica se subordina por completo la causa material a la formal. Ello no es compatible con el carácter causal de la materia. Además, la información no se debe entender como una acción por varias razones. Primero, porque si se entiende así, se repone la tesis antes rechazada que aísla la forma como principio (cosa antes que causa; con ello, el carácter de *khoristón* se torna oscilante: se atribuye a la forma y al compuesto). Segundo, porque la materia bicausal –causa *in qua*– es una posibilidad no activada (por la forma; la causa material activada es la causa *ex qua*). Tercero, porque las causas formales no son exclusivamente concausales con la causa material ni la causa material se agota como causa *in qua*. La activación de la causa material ocurre en esas otras concausalidades, por lo que la bicausalidad hilemórfica no es la concausalidad por antonomasia, sino la ínfima. Cuarto, porque las taleidades no son formas enteras sin la causa *in qua*, de modo que la requieren, sin que su concurrencia connote acción alguna (sino, más bien, su cese, lo cual se explicita si no se compensa la bicausalidad deteniendo la explicitación conceptual).

Así pues, aunque la forma no se limita a posarse en la materia, lo que autoriza a describir esa concausalidad como compenetración, esa compenetración no es unilateral o atribuible tan sólo a la causa formal: se puede decir tanto que la causa formal se compenetra con la material, como que ésta se compenetra con aquélla, sin que por ello dicha concausalidad sea la más intensa, o su unión físicamente más estrecha.

30. La exégesis heurística de Aristóteles lleva adelante la distinción por él formulada entre *enérgeia* y *kínesis*.

Aunque esto se ve mejor en otros niveles de la concausalidad, la causa material es un favor divino. Debe evitarse la interpretación peyorativa de la causa material, sin la cual una forma no es real. Además, la causa material se ha de explicitar, pues sin ella no cabe explicitar los demás sentidos causales. Paralelamente, es imposible explicitar una sola causa[31].

La confirmación de que al explicitar las causas se conoce lo real y no conexiones objetivas, es precisamente que los diversos sentidos causales se requieren entre sí (las causas lo son *ad invicem*; por eso son ajenas a la intencionalidad). La presencia mental es superior a las causas; por eso, al pugnar con ellas, las causas se explicitan (los principios superiores a la presencia mental –los primeros principios– sólo se explicitan como fundamento en la tercera operación racional, que guarda implícitos definitivamente). Pero la superioridad de la presencia mental sobre las causas sólo se puede sentar si se explicita la causa material.

Una prueba de la superioridad de la presencia mental respecto de las causas es que la compensación de la pugna racional siempre es posible[32]. La prosecución de la explicitación es imposible si no se averiguan nuevos sentidos de la causa material. También por eso, las causas no son poseídas por la operación, sino que son independientes de ella precisamente por ser concausales ante todo con la causa material[33].

La tesis según la cual la explicitación es real y no intencional sienta una dimensión del abandono del límite mental, que se inicia justamente al explicitar la concausalidad hilemórfica. El abstracto guarda implícita una diferencia cuya explicitación no se logra en el concepto (desde luego, tampoco con las ideas generales, aunque la noción de mononota es un indicio de que el abstracto guarda implícita una pluralidad de notas).

31. Sostener que existe una sola causa es anular la posibilidad de explicitar (la causa formal, ella sola, no puede explicitarse; se explicita, ante todo, su emplearse en informar. A su vez, la causa material, ella sola, tampoco se explicita, sino que más bien, como se dice en *El acceso al ser*, la presencia se asemeja a ella en la operación de abstraer).

32. Las compensaciones racionales son objetivaciones con las que se detiene la explicitación. Las he llamado consolidaciones o solidificaciones: son la guarda de implícitos peculiar de las operaciones racionales. Con todo, los objetos se poseen actualmente; en cambio, las causas no son actuales debido a la concausalidad de la causa material a la que describo como antes temporal. He llamado también no adelantamiento a la inferioridad de las causas respecto de la presencia mental.

33. La ausencia de especie impresa no comporta la ausencia de causa material; a su vez, la causa material es imposible sin concausar al menos con la causa formal. Pero esa causa formal no puede ser de ninguna manera una forma exenta: un objeto. Una forma no concausal con la materia es una forma exenta. Tampoco una causa eficiente puede ser concausal con una forma exenta ni la causa final ordena formas exentas.

Sostener que la diferencia interna de la forma es real, equivale a decir que causa formal no significa lo mismo que forma: la forma abstrata es intencional. En la realidad no *hay* formas, sino que ocurren causas formales. Abstraer es eximir a la forma de valor causal, de manera que su diferencia intrínseca no se conoce como concausal y por eso se guarda implícita.

Suponer (designación de la presencia mental) equivale a eximir de ser real. Lo exento de ser real es intencional. Por tanto, la explicitación no es intencional, sino causal.

Pero la forma explícita en el concepto no es sólo concausal con la materia, sino con otras causas. En la medida en que el concepto explicita lo hilemórfico, guarda implícita otra explicitación, porque explicitar el uno en muchos no equivale a explicitar que los muchos no son simultáneos. En esa medida la operación de concebir compensa objetivamente la pugna. Es el concepto objetivo: la simultaneidad de los muchos del universal.

Para no detener la explicitación es menester que la cosa formal concurra con otra causa, a saber, la causa eficiente. Y como en ninguna concasualidad se puede prescindir de la causa material, se explicita una tricausalidad a la que he llamado movimiento continuo. Dicho movimiento es la causa del universal en tanto que los muchos en los que el uno –la taleidad– no son simultáneos. Por eso, el movimiento continuo es plural, aunque no universal, y su explicitación corresponde tambien al concepto. Ahora bien, la explicitación de la pluralidad de los movimientos continuos guarda también un implícito, cuya compensación no es el concepto objetivo, sino el enigma objetivo; en él se agota la explicación conceptual.

Según esto, la explicitación de la forma en concausalidad con la causa eficiente en el movimiento se distingue de la explicitación de la bicausalidad hilemórfica; no cabe decir que el movimiento sea hilemórfico, porque se confundiría la causa eficiente con la causa material. Si existen cuatro sentidos causales, existen muchas concausalidades. La forma se hace explícita respecto de la causa eficiente, porque de lo contrario, el movimiento carecería de forma[34].

34. El movimiento no puede ser bicausal (ergo-hilético: noción de fuerza). Por lo demás, la concausalidad de la forma y la eficiencia no es suficientemente atendida en el aristotelismo por el carácter enteléquico que en él se atribuye a la forma (lo que comporta su cosificación).

La explicitación del movimiento se guarda implícita al explicitar el hilemorfismo, el cual no es la concausalidad más intensa. ¿Respecto de qué sentido causal es "más" concausal la forma: respecto de la causa material o de la eficiente? Respecto de la eficiente. La explicitación de la causa formal respecto de la causa eficiente es continua, lo cual no ocurre en la información, que es inestable. No conviene decir que la causa formal informe al movimiento: el movimiento es continuo y explicita la diferencia formal gradualmente. Pero una explicitación gradual es más intensa que una explicitación inestable. Ahora bien, si la explicitación de la diferencia formal es distinta según las concausalidades, se confirma la imposibilidad de conocerla objetivamente.

## B. *La primera operación del* logos

De las dos compensaciones conceptuales a que se ha aludido, interesa ahora atender al concepto objetivo (uno en muchos simultáneos). Por ser un objeto, el concepto objetivo es intencional. Esta intencionalidad versa o sobre el abstracto o sobre las ideas generales. De esas dos versiones intencionales destacaremos aquí la última, porque, como se dijo en la Introducción de este tomo, la primera operación unificante se ejerce a partir de esa versión intencional. Dicha operación del logos es la primera objetivación de lo matemático: su objeto es la unificación del concepto objetivo con las ideas generales. A continuación precisaré lo que empezó a exponerse en el apartado 4 de dicha Introducción.

En la escuela filosófica de este siglo que se suele llamar estructuralismo se maneja una noción que puede tomarse como un intento de objetivar lo que aquí he llamado diferencia formal. La estructura es la interpretación de la diferencia formal como una red de relaciones inseparable de la forma como totalidad, de manera que el todo formal consiste en sus propias notas relacionadas, y las notas consisten en las relaciones. Puede parecer que esto es una explicitación, puesto que comparece tanto la diferencia como la unidad formal. Pero no lo es, por las razones siguientes. Primero, porque –acabamos de indicarlo– la diferencia formal no se explicita de modo único. Segundo, porque la noción de estructura es objetiva: sincrónica, actual, estática. Tercero, porque no cabe explicitar una causa –en este caso la formal– aislada de las otras, y la estructura sólo

tiene valor formal. Cuarto, porque, en rigor, la noción de estructura es de índole matemática, es decir, un objeto del logos: en ella se aprecian con nitidez las características de lo que he llamado número pensado: el número como unificación de ideas generales y de la compensación del universal explícito es una propiedad relacional (una propiedad que es relación y una relación que es propiedad), es decir, una forma pura o escuetamente pensada, cuya intencionalidad es hipotética. Las compensaciones racionales no versan sobre principios reales, sino sobre ideas generales. Según el logos, las ideas generales iluminadas por el concepto remiten a la realidad física. Esta remitencia es la noción de hipótesis.

Al ejercer las operaciones unificantes no se abandona el límite mental, sino que, más bien, se le consagra. De acuerdo con el planteamiento propuesto, las formalidades matemáticas son objetos derivados, a los que antecede la compensación de las ideas generales y las compensaciones racionales. De aquí el carácter hipotético de su alusión a la realidad. La física matemática y la física causalista son compatibles, sin confundirse, en tanto que los números pensados aluden a las contenencias de las causas (números físicos).

Las operaciones racionales explicitan principios con los que pugna la presencia mental. Pero también las operaciones racionales obtienen objetos por compensación de la pugna. Tales compensaciones no versan directamente sobre los principios reales, pero aluden a ellos a través del rodeo que se ha descrito, es decir, poniendo en marcha las operaciones unificantes, cuya intencionalidad es la noción de hipótesis.

Por consiguiente, no se admite que las estructuras sean reales. Hemos descrito la estructura como notas relacionales susceptibles de consideración holística: el todo no es independiente de la relación y tampoco las relaciones son independientes del todo. Esta noción se ajusta al sostener la noción de propiedades relacionales con las que se piensa el carácter regulativo de las ideas generales en el plano de sus determinaciones. Ello se objetiva en tanto que la generalidad es intencionalmente aclarada por la compensación racional. Sin ese ajuste, la noción de estructura se presta a ser considerada como única, o total, lo que presupone la idea general máxima, que es impensable.

Además, si hay sólo una estructura, hay una sola forma. Sin embargo, hay diferentes abstractos y la diferencia es implícita en cada abstracto. Explicitar la diferencia formal es advertir distintas causas formales (como no hay un solo abstracto, tampoco la explicitación judicativa es sólo una).

Las ideas generales son unificaciones parciales de distintos abstractos; por tanto, con ellas no se explicita la diferencia implícita de cada abstracto. Si se pasa por alto la unificación de las dos líneas prosecutivas, no es posible pensar la estructura. Por consiguiente, la noción de estructura total es una descompensación de la unificación de la razón y la generalización que atiende a sugerencias de esta última y olvida la diferencia implícita en el abstracto[35]. Por lo demás, admitir un objeto último conculca el axioma de la infinitud operativa (axioma D).

La aproximación objetiva a la diferencia interna de la causa formal corre a cargo de la matemática en el sentido que ahora expondré. Aunque lo matemático no se conoce por explicitación, alude en cierto modo a la concausalidad. Como las compensaciones racionales son intenciones sobre objetos, la lógica extensional no es la única lógica; tambien hay una lógica racional: la versión de las compensaciones racio-nales en su propia línea y sobre el abstracto, que es la lógica deductiva[36]. Pero, además, las compen-

35. En el fondo, ésta es la versión de la esencia de Zubiri. Zubiri habla de estructura también en sentido trascendental. De ahí podrían surgir consecuencias inaceptables: por ejemplo, si el hombre es una estructura, su relación con Dios, que Zubiri llama *religatio*, ofrece un sesgo panteísta (Dios y hombre conformarían una estructura única). Zubiri no ha explicitado, sino que ha construido un modelo automórfico: ha referido la diferencia de la forma a ella misma, aprovechando sugerencias matemáticas. El planteamiento de Zubiri no es propiamente realista, puesto que su actualismo revela una extrapolación de la presencia mental que ignora la pugna racional y abusa de la intencionalidad hipotética.

El planteamiento sistémico, a mi modo de ver, es más inventivo que el estructuralista, el cual es demasiado cerrado y, por actualista, no es físico. La noción de sistema es aprovechable, porque se acerca más a la explicitación que a la generalización. El sistema viene a ser una coordinación de notas, un caer en la cuenta de las limitaciones de la generalización analítica para el examen de ciertas complejidades. La agudeza de las coordinaciones sistémicas es especialmente aprovechable al estudiar temas humanos, en los cuales la vigencia de la causalidad física no es hegemónica.

Zubiri llama taleidades a las estructuras entendidas en un sentido no transcendental. He adoptado ese término para designar las diferencias formales hilemórficas. La explicitación del universal (*unum in multis*) es una exégesis heurística del hilemorfismo aristotélico, que se escapa de las objeciones que Zubiri le opone. Nótese, además, que las taleidades explícitas no son la esencia física.

36. La tradición aristotélica toma en cuenta tanto la deducción como la versión del concepto objetivo sobre el abstracto. Suele decirse que el concepto objetivo conoce la materia *in communi* (por ejemplo, "hombre", como universal, de carne y hueso, y no de esta carne y estos huesos, que se conocerían en la conversión de dicha noción al fantasma). Estimo oportuno precisar esta distinción de intencionalidades. Lo que se llama materia *in communi* son notas que el abstracto guarda implícitas, conceptualmente pensadas dejando al margen su concreción sensible. No es el concepto sino el abstracto el que se convierte al fantasma (concepto compensado y objeto abstracto son objetos distintos y no deben confundirse englobándolos en la noción de simple aprehensión). La distinción entre la llamada materia en común y su concreción sensible (huesos y estos huesos) sólo se conoce desde el concepto objetivo: la conversión al fantasma, ella sola, no es deíctica.

saciones racionales versan intencionalmente sobre las ideas generales. Se obtienen así objetos que no se piensan ni con las operaciones generalizantes ni con las compensaciones racionales, sino con las operaciones unificantes (logos). La primera operación unificante objetiva lo que he llamado propiedad relacional.

La propiedad relacional es la idea general pensada en el nivel de sus propias determinaciones en virtud de su iluminación por el concepto objetivo. Ésta es la noción de número pensado. La idea general está compensada con sus determinaciones particulares; cuando esa compensación es intencionalmente iluminada por la compensación conceptual, la regla, la idea general, se piensa en el mismo plano de las determinaciones[37]. Como la operación racional es superior, la consolidación ratifica la compensación de la generalización.

La constancia de la presencia mental es compatible con la jerarquía de las operaciones; al conmensurarse con objetos a partir de la pugna con principios con los que *a priori* no se conmesura, la operación de concebir obtiene una objetivación mas sólida que el abstracto: tan intensa que con frecuencia se considera real. Así se formula lo que llamo metafísica prematura, de la cual, la historia de la filosofia ofrece abundantes ejemplos: es la cosificación de lo ente. Dicha ontología, que tiene su origen en los griegos, y es acentuada por los árabes, aparece tambien en la filosofía moderna. Sin embargo, los pensadores racionalistas modernos desembocan en la matemática, lo cual es más correcto, por atenerse mejor a la objetividad, aunque termine en la crítica[38].

Por otra parte, la matemática se empobrece al entenderla como ciencia de la cantidad; la matemática es la ciencia de las formas que son puros objetos. Las formas puras son propiedades relacionales. Las propiedades

En la iluminación de la idea general por el concepto objetivo no debe hablarse en modo alguno de materia, ni siquiera "inteligible". A un objeto del logos le corresponde, *a fortiori*, la precisión total de la materia que la teoría de los grados de abstracción atribuye a la lógica.

37. Como los universales explícitos son plurales, hay también una pluralidad de conceptos objetivos. Ahora bien, como se dijo en la Lección anterior, la diferencia entre las taleidades es virtual: cualquiera de ellas podría ser cualquiera de las demás; se trata de *tales* distintos. Por eso, los conceptos objetivos no se distinguen como *cuales* (ni quiditativamente), sino sólo como distintos unos en muchos simultáneos: es una compensación más intensa que la de la generalización, porque el uno de ninguna manera se separa de los muchos, sino que está entero en ellos. Según esto, aunque los conceptos objetivos son plurales, iluminan las ideas generales.

38. Para Kant, la matemática es posible como ciencia; la metafísica, no. El criticismo kantiano se basa precisamente en la atenencia al objeto; desconoce la explicitación y el conocimiento habitual de los primeros principios.

relacionales son las ideas generales instaladas en el plano de los casos, que así relacionados ya no son casos.

Las formas puras que se obtienen a partir de la iluminación de las ideas generales por el concepto objetivo son los números. El número de ninguna manera es empírico, sino una pura propiedad relacional que se parece mucho al universal (por eso lo suelo llamar conceptoide). Así, todos los 5 son 5: se trata de una pura idea separada enteramente de la empiricidad, de la particularidad. Pero no es una idea *en sí*, pues la noción de "en sí" comporta cierta particularización de la idea. La exclusión de la noción "en sí" es clara, al decir que todos los 5 son 5, o que el 5 no se reduce a ningún 5 en particular.

El número se distingue del cálculo. Para calcular es preciso tener en cuenta una pluralidad de números y particularizarlos[39]. Este volver a lo empírico es pensable por un retorno desde el número a la idea general. Sólo con ideas generales el cálculo es impensable; lo más que se puede pensar antes de la iluminación de la idea general por el concepto objetivo es que todas las determinaciones (los casos) son iguales.

Ahora bien, si el cálculo da un resultado, con ese resultado se vuelve a pensar el número en sentido propio (para pensar 2+3=5, es preciso tomar el 2 y el 3 en particular. El 5 que se obtiene es todos los 5). El cálculo tiene valor lingüístico. Como ya se dijo en el tomo tercero, el signo = pertenece al lenguaje propio de la generalización; los signos del cálculo (el +, el -, etc.) tambien son lingüísticos[40].

El número en cuanto que tal es átomo, pues una propiedad relacional no tiene partes. El 2 es todos los 2 y el 3 es todos los 3. En este sentido, no cabe sumarlos. Por eso, como se ha dicho, si se suman, el 3 y el 2 se toman como *un* 2 y *un* 3; ese "un" no es el 1 númerico –que es todos los 1–, sino una particularización de él, según el cual se particularizan a su vez los demás números en los cálculos corrientes[41]. En resumen, si la noción

39. Es imposible objetivar el "número de los números ", de modo semejante a como no hay concepto de conceptos.

40. En rigor, ni siquiera la expresión "5 es todos los 5" no es ajustada al número en sentido estricto –o como propiedad relacional–, que no es lingüístico, porque como objeto puro es átomo.

La pluralidad de los números no se piensa sin el cálculo; al calcular, el número -que es átomo- se "analiza" al descender al nivel de la particularidad. En efecto, también los objetos del logos son intencionales respecto de las ideas generales: dicha intencionalidad es el cálculo.

41. De ahí el prestigio del 1 numérico, que Aristóteles considera como el principio generador de los números. Esa génesis es sugerida por el cálculo; pero los números, por ser átomos, son

de número puede aclararse llamándolo conceptoide, el cálculo podría llamarse *generaloide*.

La designación del número como conceptoide es indicativa, pero no del todo adecuada, pues el número como objeto puro no es pensado por la operación de concebir (ni tampoco en la generalización), sino por la primera operación del logos. El logos se distingue de la lógica porque ésta es conectiva y el logos no, sino que parte de conexiones (el concepto objetivo lo es –*unum in multis*– y la generalización tambien –regla de casos–) para obtener una forma pura: una forma pensada que es átoma (la relación pura, como propiedad pura no es conectiva porque no supone relatos )[42].

El logos es una operación intermedia, es decir, inferior al concebir y superior a la operación de generalizar. Precisamente por ser superior a la generalización, la primera operación unificante objetiva una elevación de la idea general –de la regla de casos–, y en ello estriba la noción de número. Así pues, la idea general no sólo es iluminada por el concepto objetivo –desde ahí se piensa el número– sino también por el número mismo –eso es el cálculo–[43]. El cálculo es un cierto descenso desde el logos (posible por la iluminación intencional aludida). Ahora bien, ese descenso tiene un inverso, cierto ascenso, según el cual el logos prescinde de la particularización del número inherente al cálculo y asume sus resultados reponiendo para ellos la condición de número o pensándolos de acuerdo con ella[44].

La pluralidad de los números (que ha de distinguirse de la particularidad que es propia del cálculo) es pensada justamente en ese ascenso

ingenerables. La discusión sobre si 7+5=12 es una análisis o una síntesis *a priori*, sólo toma en cuenta el cálculo. Pero no el número en sentido propio o como relación pura.

42. También la circunferencia pensada es átomo, pero no como el número: la circunferencia no es plural ni guarda implícitos explicitables, aunque se puede conocer como implícito habitualmente manifiesto, el cual es físico: una causa formal. En cambio, el número sólo es objeto pensado, y es susceptible de una peculiar pluralidad que enseguida expondré.

43. Los matemáticos han elaborado una teoría del cálculo que aquí no se expondrá. Baste indicar que ellos agrupan las reglas del cálculo en distintos conjuntos; pero la noción de conjunto no es enteramente apropiada para entender el cálculo.

44. También en los modos de calcular se suele dar el inverso. Cabe decir que el primer cálculo es la suma, cuyo inverso es la resta; el inverso de la multiplicación es la división, etc. De acuerdo con esas maneras inversas de calcular se habla de números positivos y negativos, enteros y fraccionarios, reales e imaginarios, etc. Estas designaciones son por completo ajenas al número en cuanto que objetivado por el logos, pues, como número, – 3 es todos los – 3, etc.

desde el cálculo, de acuerdo con el cual se recobra la altura del número como objeto del logos[45].

Frente a la tesis que se acaba de exponer se puede objetar lo siguiente: el logos se distingue de la lógica por no objetivar conexiones. Pero entonces la pluralidad de los números no es unificable, y, según hemos dicho, objetivamente sólo se piensa lo uno –lo único, lo mismo–. Para responder a esta objeción se ha de precisar el estricto significado de la pluralidad númerica.

La respuesta a la objeción es que la pluralidad de los números no es dada como pluralidad finita. Los números no sólo son los resultados de operaciones de cálculo recuperados por el logos, o bien esos números no son "todos" los números (de acuerdo con la tesis de que no es pensable el "número de los números"). Justamente lo que se piensa como pluralidad de números es que hay más números por encontrar, es decir, que los números son *incalculables*: eso es lo dado, lo que hay, lo objetivado. La pluralidad de los números no se piensa de otra manera (cualquier otra manera de pensarla es conectar los números como dados en el cálculo). Lo que se piensa –lo dado– como pluralidad incalculable es una invitación a la heurística. La pluralidad numérica es estrictamente abierta[46].

Propiamente, la noción de incalculabilidad no es habitualmente manifiesta, porque la segunda operación del logos se ejerce desde la iluminación de la primera operación del logos por la compensación judicativa. El logos es la operatividad unificante y, por ello, para proseguir no requiere hábitos; o, lo que es igual, el logos es una unificación operativa, no habitual. Claro es que sin hábitos, las líneas prosecutivas divergentes de la abstracción no podrían ser un precedente de las operaciones unificantes. Esto equivale a decir que las operaciones unificantes no son la primera operación de la inteligencia, la abstracción, y que no son ningún grado suyo. En suma, las operaciones que están por unificar juegan el papel de un hábito, justamente en cuanto que ni ellas ni

45. Lo que los escolásticos llaman ciencias medias, se objetiva con generaloides y, por consiguiente, también con sus resultados. Pero, además, esos autores entienden que los generaloides son aplicables a cosas, lo cual es extrínseco a ellos.

46. "Abierto" es una descripción de objeto pensado, como se dijo en el tomo II. Aquí "abierto" es pensar que la pluralidad de los números es incalculable. Esta objetivación no debe confundirse con un proceso al infinito, ni con el infinitismo potencial del cálculo infinitesimal, ni con las llamadas matemáticas infinitistas (Cantor y Dedekind), que son modos de calcular. Tampoco se debe confundir la incalculabilidad de la pluralidad de números con lo que llamado enigma objetivo.

el logos son la operación incoativa de la inteligencia y en cuanto que ellas son un precedente de la operación unificante[47].

No se confunda la noción de pluralidad no consumada con la idea de que hay números que no se conocen o ignorados. No se trata de eso, sino de que la pluralidad de los números es intrínsecamente incompleta e incompletable; y precisamente eso es lo que se conoce. Dicho todavía de otra manera, el inverso de la particularización del número, la recuperación de los resultados del cálculo, posee un rendimiento heurístico: la pura objetivación de que caben más números o que la pluralidad de los números no es estática o fija. Las conexiones lógicas son fijas y por eso carecen de rendimiento heurístico. La inversa del cálculo, la pluralidad de los números, se piensa congruentemente como incalculabilidad, es decir, al pensar que no hay sólo resultados del cálculo, sino números por hallar (que no se han pensado "todos" los números; pensar todos los números equivaldría a que "todos" fuesen resultados del cálculo). Si se preguntase sobre el modo de encontrar más números, hay que decir que eso no se sabe en la primera operación del logos; lo que se sabe es que los números que son resultados no son "todos". Y ello es inherente a la pluralidad de los números como objeto pensado.

La averiguación del estricto sentido de la noción de pluralidad de los números como objeto de la primera operación del logos permite resaltar la peculiar intencionalidad de dicho objeto. Ni las compensaciones de la prosecución generalizante ni las compensaciones racionales son intenciones respecto de lo real; las primeras son intenciones respecto de partes del abstracto y las segundas en orden a las ideas generales. Ambas compensaciones son el antecedente de la operación unificante, cuyo objeto, a diferencia de ellas, no es intencional respecto de objetos (salvo al

47. Con todo, las operaciones unificantes no se consuman ni tampoco sus objetos. Lo que se piensa con ellas es la no consumación. Si se consumaran, no se ejercería más que una operación. Si se ejercen varias, sus objetos no pueden estar aislados entre sí, pues es inadmisible la idea de una unificación plural desunificada. Por ello, repito, las operaciones unificantes han de ejercerse de modo que el objeto de la primera *apele* al de la siguiente. Y esto es lo que llamo no consumación: la operación siguiente ha de ratificar el objeto anterior como no consumación.

El logos es una unificación plurioperativa. Pero por ser unificación, los objetos de esas operaciones no pueden aislarse: es preciso, por así decir, que no haya solución de continuidad entre el objeto de una operación y el de la siguiente. Por tanto, el objeto de la segunda operación ha de ratificar el de la primera y no desmentirlo, es decir, no puede ser una respuesta a la pregunta por la totalidad de los números. Lo que he llamado apelación objetiva no se confunde con esa pregunta. La ratificación aludida tiene lugar de modo "continuativo", o sea, la operación siguiente encuentra más números, pero no "todos" (noción de sistema de ecuaciones sin solución).

iluminar las ideas generales, según lo cual es posible el cálculo). Llamo hipótesis a la peculiar intencionalidad del logos en cuanto que objetiva una pluralidad no cerrada de números (si la pluralidad de los números fuese cerrada no cabría decir que su intencionalidad es hipotética).

El número, como hipótesis, es sólo posible si se piensa que hay más números. Por ello, se ha de distinguir la hipótesis de la alternativa: la referencia del número a la realidad no es hipotética porque haya que elegir, por ejemplo, entre el 5 y el 7. Tampoco se ha de confundir la hipótesis con la probabilidad: no es que sea más probable el 5 que el 7 en el referente real[48].

Los números son hipotéticamente intencionales respecto de lo real, aunque sin fundamento *in re*. La noción de fundamento *in re* es una designación poco afortunada de la intencionalidad y, por completo desacertada para el tipo de intención que es el número, es decir, para la hipótesis. Aunque el número no es una explicitación, es el descubrimiento de un aspecto de la concausalidad que sin él ni siquiera se sospecharía. Pero ese descubrimiento tiene lugar sin depender de la realidad, puesto que su antecedente propio es la iluminación de las ideas generales por el concepto objetivo. Intencionalidad hipotética significa precisamente eso: un descubrimiento de un aspecto de lo real cuyo antecedente no es nada real, ni siquiera alguna intencionalidad sobre lo real.

Por tanto, sería incorrecto concluir que si el número es hipotéticamente intencional, no sabemos a ciencia cierta si es intencional (quizá lo sea), o de qué modo lo es o a qué aspecto de la realidad se refiere. No se trata de nada de esto. Una pura forma, una pura propiedad relacional, el más ideal de los objetos, la unificación de las compensaciones, es intencional hipotéticamente o no es intencional en modo alguno[49].

48. La probabilidad es calculable. Además, ella se suele utilizar en la razón práctica al igual que la alternativa. La intencionalidad hipotética es estrictamente teórica. A la razón práctica no le corresponde la apertura heurística de la pluralidad de números, sino sólo usar del cálculo.

49. Hemos excluido la confusión de la hipótesis con la alternativa y la probabilidad. También hay que distinguirla de la conjetura; y, más aún, de la idea clara cartesiana, que es una mera representación, y de las ideas fictas de Ockham. Ni la representación ni la idea fingida son intencionales respecto de la realidad. Por una parte, por ser objetos en su sentido más puro y estricto, los números son indudables; por otra, al ser, como hemos dicho, un descubrimiento, carece de sentido decir que no sabemos a qué aspecto de la realidad se refieren, puesto que ese aspecto no lo conocemos de otra manera (sólo se conoce con el número y sin él es insospechado). Pero la original intencionalidad del número estriba por completo en su carácter hipotético: tanto da decir intencionalmente hipotético, como hipotéticamente intencional.

Los números son intenciones hipotéticas por ser descubrimientos de la mente humana acerca de la realidad física. Las otras intenciones sobre lo real también son descubrimientos, aunque de otro modo. Por ejemplo, si no sintiéramos colores no sabríamos nada de ellos, pues sólo los conocemos al ejercer las operaciones de ver (axioma de la jerarquía). Pero esos descubrimientos no son intenciones hipotéticas, porque se limitan a distinguirse de los descubrimientos de otras intenciones con referente real. En cambio, los números se distinguen justamente de los explícitos, que no son el referente real de ninguna intención: son las intenciones que la mente aporta al conocimiento de las causas explícitas[50].

En suma, los números pensados son intenciones sobre el modo de tenerse entre sí las causas en las concausalidades. Llamo a esa tenencia (que de ninguna manera comporta consolidación de la concausalidad) número físico. Los números físicos se descubren intencionalmente de modo hipotético, porque por pertenecer a las concausalidades, más que conocerse se descubren: lo conocido son los números pensados, intencionalmente hipotéticos sobre los números físicos. Con un juego de palabras diré que la hipótesis permite sentar la tesis de la contenencia causal, que se conoce sólo hipotéticamente en tanto que es un descubrimiento. Como la intencionalidad de los números no es dudosa ni conjetural se puede sentar la tesis de que existen números físicos sin que los números pensados se ajusten a ellos. Y eso es la intencionalidad hipotética. No se conjetura que quizá existan números físicos; no se duda de ellos; pero tampoco se sienta un ajuste, por así decir, exacto, de los números pensados con los números físicos. Sustituir una hipótesis por otra no es superar la hipótesis.

50. Por eso, la noción de fundamento *in re* no vale para los números pensados. Según esa noción el fundamento es cosa. Pero la cosa no es más que la realidad en tanto que no enteramente conocida por las intenciones que versan sobre ella. Ahora bien, la explicitación de las causas hace innecesaria la noción de cosa porque, si las realidades físicas no son más que principios, al explicitar las diversas concausalidades son suficientemente conocidas (no queda de ellas nada por conocer, porque no son nada más que concausalidades). Si los números son una aportación mental a la explicitación, de ninguna manera se puede decir que su intencionalidad es una referencia aspectual sobre la cosa: una aportación intencional es una inversión de la insuficiencia del conocimiento intencional no hipotético, pues no sólo excluye la noción de cosa, sino que la deja definitivamente atrás. Una aportación intencional a lo explícito es una sobreabundancia del conocimiento respecto de la realidad física.

Con otras palabras, el descubrimiento de los números es un indicio de la superioridad de la mente humana sobre lo físico, referido precisamente a lo físico. Ahora bien, como el hombre ocupa el nivel inferior entre los seres inteligentes, la superioridad de su mente sobre lo físico se muestra en las intenciones hipotéticas, las cuales, por otra parte, invitan al hombre a aportar, mediante su acción práctica, mejoras en el orden del universo.

Las operaciones posesivas por excelencia son las operaciones unificantes. El número no deja de ser intencional, pero lo es hipotéticamente. Por tanto, tampoco es una idea *en sí* (si lo fuera, no sería intencional y menos una hipótesis). No es una *aventurada* hipótesis que el número sea intencional, sino que la índole de la intencionalidad que le corresponde, precisamente como forma pura, es lo que llamamos hipótesis[51].

La hipótesis no es vana; no equivale a sentenciar que quizá el número sea real. Tampoco es una opinión. La tesis es que en la realidad existen números. Llamo físicos a estos números para evitar equívocos. El número pensado es la hipótesis sobre el número físico, es decir, sobre el modo de tener peculiar de lo físico (un tener débil si se compara con el de la operación). El número físico es el modo de tenerse las causas (la concausalidad comporta co-tenencia). Las operaciones racionales no conocen los números físicos (el conocimiento racional de la concausalidad no es intencional ni hipotético). Pero el logos se conmensura con números pensados. Los números pensados son hipótesis de números físicos. Según esto, el número físico se conoce hipotéticamente. Las causas son concausas según número, se contienen, no están adosadas.

Algunas observaciones de Aristóteles aproximan a esta cuestión; por ejemplo, su propuesta acerca del tiempo como número del movimiento. El movimiento tiene un número fisico. ¿Por qué los números pensados son hipótesis sobre números físicos? Porque son el modo (intencional) de conocer la co-tenencia concausal sin abandonar el límite mental. Cabe decir que el número físico es el *éxito* de la concausalidad; el éxito de la concausalidad es lo contrario del *ens per accidens*.

Claro es que cada concausalidad tiene un número, y en este sentido la pluralidad de lo real comporta una pluralidad de números físicos siempre mayor que la de número pensados (que son incalculables). Los numeros pensados son los números poseídos por la operación; los números físicos son los números que tiene la concausalidad, y, por tanto, no son tenidos

51. La fenomenología es una teoría filosófica nacida, digámoslo así, en la atmósfera matemática. En rigor, las formas puras, lo eidético, son los números, cuya intencionalidad es hipotética. No hace falta hablar de reducción como tarea (las operaciones intelectuales no son tareas de la mente). Más bien conviene sostener que el número no se obtiene por abstracción ni es una nota de abstractos. Es lo puramente objetivo. La noción de puro objeto se conmensura con una operación que es difícil de discernir de otras. Frege, uno de los maestros de Husserl, dice que los números no son propiedades de objetos (reales) sino de conceptos. Aquí se propone que los números son la unificación de las compensaciones racionales con las compensaciones generalizantes, y que esa unificación se piensa como puro objeto. A mi modo de ver, la intencionalidad en la versión de Husserl es afín a la noción de hipótesis.

por el logos. Los números del logos son hipótesis sobre los números físicos. Las hipótesis, en tanto que formas puras, no son susceptibles de verificación ni de falsación. Estas últimas nociones aluden a vertiente experimental de la física matemática, y constituyen una alternativa que pasa por alto que con los números pensados *casi* se ha descubierto el número de algún campo de la realidad física, pero no del todo. "Casi" es la hipótesis.

La noción de número físico significa que la concausalidad no es cualquiera: las causas son concausas con ciertas condiciones que se imponen unas a las otras: cumplidas, esas condiciones son números físicos; si no son cumplidas, la concausalidad fracasa. De esta manera, las compensaciones de la operaciones prosecutivas no son vanas. Aunque el conocimiento intencional de la realidad, más allá de la abstracción, no pueda ser directo (conocer números y conocer causas no se confunden. El conocimiento de las causas no es intencional), sin embargo, la intención de la compensación racional, que no es explicitante, ilumina las ideas generales, y, a través de ese rodeo, se consiguen formalidades relacionales que hipotéticamente son reales, físicas.

Los números pensados justifican la teoría de la definición. La especie es conocida por el logos como una propiedad relacional. Una propiedad relacional es una forma pura[52].

52. El sucesor de Platón en la dirección de la Academia es su sobrino Espeusipo, que fue mal entendido (quizá él mismo no acabó de entenderse). Espeusipo reduce las ideas platónicas a la matemática. La conclusión es que no hay ideas *en sí* o que no las conocemos, o que las ideas que conocemos no son estrictamente reales. Esto provoca el escepticismo en los académicos posteriores. Sin duda, el acercarse a la noción de número puede llevar a un platónico al escepticismo en tanto que admite el presupuesto de que la realidad son las ideas *en sí*, pues las formas puras no son *en sí*, sino hipótesis intencionales.

La noción de hipótesis es confundida, a partir de la segunda academia, con la probabilidad. Las ideas son probables; pero probable e hipotético no son equivalentes. Posteriormente, se ha logrado calcular la probabilidad. La mecánica estadística es posterior a la termodinámica, la cual intenta formalizar las cualidades sensibles. De la termodinámica se pasa a la mecánica estadística y, al abandonar el determinismo de la mecánica racional, a la física cuántica. Esta línea es un progreso en la aclaración del estatuto gnoseológico de la física-matemática. La física-matemática es, como dicen los escolásticos, una ciencia media, es decir, el intento de considerar matemáticamente la realidad (la matemática no es una ciencia media) no teniendo en cuenta la explicitación de las causas. Este intento es unilateral, porque si se olvidan las causas, no es posible emplazar la matemática en lo real, y ello comporta el riesgo de escepticismo o convierte al conocimiento de lo real en un proceso al infinito.

En Platón hay una sugerencia que no supo aprovechar Espeusipo, y que recoge Aristóteles y más tarde Tomás de Aquino. Cuando no se alcanza una explicación completa (como ocurre por ejemplo con los movimientos de los planetas), se acude a la hipótesis para salvar los fenómenos.

La propuesta noción de explicitación elimina muchas confusiones precisamente porque autoriza a sentar muchas distinciones. Al sentar la distinción entre la pugna y la compensación de las operaciones racionales, se justifica el alto nivel de la matemática, a la vez que se la distingue del conocimiento de las causas.

Karl Popper habla de la búsqueda sin término, es decir, de imposibilidad de verificación definitiva (todas las hipótesis son falsables). Esa expresión indica que no ha enten-dido bien la intencionalidad hipotética, o que no ha tenido en cuenta los siguientes extremos: primero, que la índole hipotética de la intencionalidad de los números es inherente a su incalculabilidad; segundo, que las hipótesis son descubrimientos, aunque no completos o exhaustivos; tercero, que las hipótesis se distinguen de otras intenciones porque, por ser descubrimientos, su referente real no es un aspecto de la cosa, sino que tiene que ver con los explícitos. Por eso, la noción de hipótesis se ha de distinguir tanto de la de adecuación como de la de aproximación. Los números pensados no se aproximan –más o menos– a los números físicos.

Hasta aquí hemos descrito la intencionalidad hipotética como descubrimiento, aunque no adecuado ni más o menos aproximado, de las co-tenencias de las causas. Los números pensados también se pueden describir como *condiciones de comparecencia* de explícitos (reales) que no conocen la realidad de éstos. Las dos descripciones son equivalentes. Los números pensados obligan a comparecer a los explícitos en tanto que los números físicos son de ellos. Aunque el "hacer" comparecer no sea la explicitación, los números físicos son co-tenencias de explícitos. Que dicho condicionar la comparecencia sea hipotético se debe a que los

Como se ve, hay una larga tradición en torno al tema. La presente propuesta intenta precisar la cuestión. El número pensado es el modo intencional de hacer comparecer al número físico acercándose a él. Si al número se le atribuye consistencia separándolo de lo físico, se "desintencionaliza"; las formas puras son entonces formas absolutas, pero la noción de forma absoluta es insostenible. El estatuto absoluto de una forma sería el *en sí*, (no la presencia mental), incompatible con la intencionalidad. Las formas puras son objetos cuya intencionalidad es hipotética, el retornar no reflexivo que hace comparecer el término real de la intencionalidad en la unificación de las dos líneas prosecutivas. La operación que se conmensura con las formas puras es el logos. Dicha operación es jerárquicamente intermedia entre la prosecución generalizante y la racional; la unificación operativa no puede ser culminar. La unificación culminar comportaría confusión entre el axioma de la jerarquía y el de la unificación y es incompatible con el axioma de los hábitos.

números pensados, por ser objetos poseídos por el logos, no se adecúan con los números físicos, que son poseídos por las concausalidades[53].

Insisto. Hacer comparecer con números lo real físico no es explcitarlo (aunque requiera de la explicitación). La diferencia entre la explicitación y la hipótesis es ésta: mientras que la explicitación es un despojo de objeto con el que se conocen principios inferiores a la presencia mental, la cual renuncia a presentarlos (esa renuncia comporta la superioridad de las operaciones racionales sobre las unificantes), en cambio, la hipótesis es una objetivación cuya intencionalidad hace comparecer lo real –los números físicos– sin renunciar a la superioridad de la mente sobre esa otra realidad. La comparecencia es un cierto "elevar" a comparecer. Por eso, la hipótesis es una intencionalidad de signo inverso: si los términos de las otras intenciones no son toda la realidad de la cosa (por eso esas intenciones se describen como aspectuales), los términos de los números pensados, como co-tenencias físicas, son más débiles que ellos[54].

53. Abandonar el límite, cuando se trata del logos, sería sentar la pugna de la operación con los números físicos. Pero ello no tiene sentido, pues lo que el logos hace comparecer, los números físicos, comparece según un modo diferente y superior de ser poseído (la posesión de un objeto por la operación es superior a la co-tenencia causal: la primera es actual, la segunda no alcanza a serlo porque las concausalidades no se consuman). Precisamente por esa diferencia de modos de ser poseído, la comparecencia es hipotética o condicionada. La superioridad del poseer mental sobre la co-tenencia física no permite más.

Al llamar a las hipótesis condiciones de comparecencia de lo real explícito se hace una exégesis rectificadora (no sólo heurística) de algunas nociones kantianas: los números son *formas a priori* de comparecencia de lo real, no de la pensabilidad del objeto de experiencia. Las hipótesis apelan a la realidad física, que no puede por menos de comparecer según la co-tenencia causal, aunque no adecuadamente.

Así pues, las hipótesis no son falsadas en una búsqueda sin término, sino que, más bien, en ellas estriba la compatibilidad de la física matemática con la física de causas. La física matemática maneja condiciones de comparecencia: hace comparecer a los explícitos sin explicitarlos, sino descubriendo su co-tenencia causal, aunque sin conocerla ajustadamente.

Lo que Kant llama cosa en sí, ignota "x", aquí son explícitos. A su vez, la física matemática actual, por no tener en cuenta la explicitación, se expone a perder el valor real del término intencional de la hipótesis.

54. Si las operaciones unificantes fueran manifestadas por hábitos, dejarían de ser unificantes, pues se desarrollarían por su cuenta, y no serían operaciones intermedias entre las dos líneas prosecutivas. En coherencia con ello, es incorrecto pretender que con el logos se conozcan de modo no hipotético los números físicos. Hay que sostener también que la renuncia formulada con la noción de búsqueda sin término es incorrecta. Los números físicos no pueden ser poseídos por las operaciones racionales, porque dejarían de ser físicos. Pero, a su vez, la posesión intencional es superior a la co-tenencia causal.

Paralelamente, mientras que las otras intenciones tienen un término real que es la iluminación de algún aspecto de lo real (de ahí la noción de cosa), los números aportan el término de su intencionalidad en tanto que lo hacen comparecer. En el primer sentido se dice que hay más realidad

Todavía hay más. Como los números pensados son muchos (incalculables), también lo son los modos de hacer comparecer a sus términos reales: lo que es traído a comparecer con un número, no comparece con otro, y viceversa. Por eso, la comparecencia nunca es completa. Ello puede llevar a concluir que las hipótesis son falsables; pero es patente que no se trata de eso[55].

en una mosca que en la mente de todos los filósofos; en el segundo hay que decir lo inverso: "hay" menos realidad en los números físicos que en la mente de los matemáticos, es decir, que lo que se piensa de los números físicos hipotéticamente (obviamente, como los números pensados no son reales, lo correcto es sostener que con ellos se atribuye más inteligibilidad a los números físicos de la que les corresponde realmente). En este sentido se ha hablado de que las hipótesis no se ajustan enteramente con los números físicos.

La perplejidad en torno a si las formulaciones matemáticas sustituyen por completo a la realidad física o si se ha de admitir un término real de su intencionalidad obedece a un "choque" entre el carácter puramente no empírico de los números y un empirismo heredado de la idea de verificación (que es propia de la interpretación positivista de la ciencia). Asimismo, es inaceptable la propuesta de Bernard D´Espagnat de atribuir realidad inteligible a lo físico para compensarlo con la inteligibilidad de lo matemático (lo cual es una extrapolación), pues, según se ha dicho, los números pensados son poseídos por la operación del logos, y esa posesión es incomparablemente más intensa que la co-tenencia causal.

55. Las indicaciones precedentes permiten una versión heurística de lo que, a partir de Niels Bohr, se ha denominado principio de complementariedad. Si las hipótesis son superiores a sus referentes reales, más que aproximarse a ellos, los hacen comparecer en una "situación" superior a la que les compete al ocurrir físicamente. Al hablar de complementariedad se suele pensar en una riqueza de facetas propia de lo físico. Pero es preferible sostener que los números pensados, por ser intencionales, constituyen una multiplicidad de hipótesis cuyo carácter complementario no se puede concluir desde los números físicos. Con otras palabras, la noción de complementariedad supone que la intencionalidad matemática es aspectual. Pero, como se indicó, la aspectualidad corresponde a las intencionalidades que no son descubrimientos puros. En definitiva, la intencionalidad hipotética se caracteriza por la inadecuación de la inteligibilidad del objeto pensado con el término intencional al que hace comparecer.

Otra consideración ahora pertinente es que, al ser el cálculo inferior a los números en tanto que tales, su intencionalidad está más cerca de los números físicos. Ello da lugar a la posibilidad de contrastar los cálculos, es decir, intentar compararlos con las realidades físicas. Los cálculos se pueden decir hipotéticos en un sentido secundario, por derivar de los números. Pero aun así, los cálculos siguen siendo superiores a los números físicos. De ello tampoco se concluye que los cálculos sean falsables, sino que no se puede encontrar la manera de neutralizar esa superioridad, cometido que correría a cargo de la física experimental. Ahora bien, salvo en casos triviales, lo difícil es diseñar los experimentos, puesto que se llevan a cabo con realidades físicas técnicamente articuladas. Por tanto, los instrumentos de experimentación no tienen la fijeza de los cálculos, por lo que no se puede descartar que se modifiquen al interaccionar con lo que con ellos se intenta medir (o al revés).

### C. *La explicitación conceptual del movimiento*

Como ya he dicho, el modo de declarar la insuficiencia del abstracto respecto de la realidad es explicitar lo que guarda implícito. El objeto abstracto, como articulación del tiempo, es un complejo de notas cuya diferencia formal la abstracción no ignora ni conoce. La operación de concebir es una primera explicitación, pero no es completa, porque conceptualmente no se explicitan todas las concausalidades, sino, en primer lugar, la hilemórfica. El hilemorfismo es una concausalidad doble. No tiene sentido decir que una forma informa realmente la materia si no lo hace de acuerdo con su diferencia interna o "empleando" todas sus notas (noción de causa formal entera). Pero asimismo, tampoco tiene sentido decir que con ello se expliciten todas las causas.

La prosecución de la explicitación, es decir, que no se logre con una sola operación, obedece a un motivo que ahora conviene destacar. Como digo, la primera explicitación es la de la materia y la forma como concausas. No se puede explicitar una causa sola. Por ser explicitada, la materia no está supuesta; la interpretación aristotélica de la materia como *hypokéimenon* no es correcta. Además, la materia es aquel co-principio sin el cual la explicitación de la diferencia formal sólo podría tener lugar como autorreferencia[56].

La exclusión de la autorreferencia en la explicitación de la causa formal lleva consigo una propuesta acerca del sentido real de los universales. El universal es la explicitación conceptual del hilermorfismo. Se sostiene que el universal es real como concausalidad doble. Pero su concausa formal no es la explicitación de la diferencia guardada en el abstracto. La causa formal, en cuanto que causa informante, también se puede llamar causa determinante, y no porque la materia sea indeterminada, sino porque la concausalidad doble es la información, y no ocurre otra concausalidad inferior a ella. Explicitar la concausalidad hilemórfica equivale a advertir que el *unum* no es en presencia, sino *in multis* (ello distingue el concepto del objeto abstracto). La exégesis del universal real se llevó a cabo en Lecciones anteriores al tratar de la sustancia

56. El desarrollo de la noción de automorfismo es propio de la matemática. Como el logos presupone la versión intencional de las compensaciones de las pugnas de las operaciones racionales sobre las ideas generales, objetiva las relaciones como propiedades. La noción de propiedad relacional es la objetivación matemática que se corresponde con el concepto objetivo.

elemental[57]. El estatuto real de la diferencia formal en cuanto que se explicita entera es el universal: no el *unum* repartido, fragmentado o particularizado *in multis*, sino el uno entero en muchos (no simultáneos) a los que informa según su diferencia interna. Estas causas formales las he llamado taleidades para distinguirlas de las causas formales que son la explicitación de la diferencia que el abstracto guarda implícita.

Para sentar con precisión la realidad de los universales hay que controlar la noción de causa material. En la exposición contenida en las Lecciones primera y tercera se avanza en la exposición de la explicitación siguiendo especialmente la línea de la causa material, porque su diversidad de sentidos es solidaria con las distintas concausalidades. Aquí se atiende a la causa formal para distinguir mejor la explicitación conceptual de la del implícito del abstracto. De entrada, la explicitación conceptual guarda implícita la concausalidad de la causa formal con causas distintas de la material. Pero como no se puede prescindir de la causa material, al explicitar la concausalidad de la forma con otras causas la causa material cambia de sentido. Si sólo la causa formal es concausal con ella, la causa material se puede llamar causa *in qua*; al explicitar la causa formal respecto de la causa eficiente y de la causa material, la causa material se denomina causa *ex qua*[58].

Después del hilermorfismo, al tener en cuenta que se ha de excluir la coactualidad de los muchos (por ser una compensación, es decir una

57. Ockham formuló incorrectamente el llamado problema de los universales. Entendido en orden a las ideas generales, su crítica es correcta (la realidad no es general), aunque ello comporta que tampoco es real lo particular, cuya suposición no es distinta de lo general, como se ha dicho al tratar de la compensación de las operaciones generalizantes.

Ockham distingue los predicables de las categorías, y admite que algunas de ellas son reales, aunque también particulares. Pero las categorías se distinguen de los conceptos, porque su explicitación es judicativa, como veremos más adelante.

58. Estas indicaciones sobre el cambio de sentido de la causa material en las diversas concausalidades son necesarias para evitar que la noción se acartone, y el aristotelismo se convierta en una tradición rígida.

Es innegable que dimensiones importantes de la tradición aristotélico-tomista se han hecho rígidas (en el sentido heideggeriano de la palabra). Todavía más que a la causa material, el acartonamiento ha afectado a las causas formales (lo que no es extraño si se tiene en cuenta el antecedente platónico). Es el famoso fijismo que, en gran medida, es una logificación. Sin embargo, la causa formal, explicitación de una diferencia, no puede ser rígida, ni siquiera en concausalidad con la materia. No sería posible proseguir la explicitación sin la *adaptabilidad* de la causa formal, que le permite ser concausa. La interpretación estática, estable, del hilemorfismo es un error, una confusión de la explicitación y su consolidación. La aludida adaptabilidad permite otras concausalidades.

detención de la explicitación), se explicita la causa eficiente, que se llama extrínseca respecto del hilemorfismo porque sólo es concausa en tricausalidad. Es el movimiento continuo. Es patente que la operación inmanente, como superior y contradistinta de la kínesis, deja pendiente la cuestión del conocimiento de esta última, y dicho conocimiento es imposible sin la pugna de la presencia mental con ella. El movimiento continuo es la explicitación de la causa de los muchos en cuanto que no coactuales. En tanto que los muchos son efectos suyos, se denominan términos.

La causa eficiente extrínseca ha de ser concausal con la forma y con la materia, concausas explícitas en el universal como sustancia hilemórfica. Pero el movimiento no es hilemórfico, sino que su concausalidad es triple. En tal concausalidad la forma no es entera, sino gradual, desgranada o analizada en su diferencia intrínseca de acuerdo con la continuidad del movimiento. Por su parte, la causa material no es causa *in qua*, sino *ex qua*. Así se explicita el par acción-pasión, es decir, la activación de la posibilidad material. La rigidez a que se ha aludido se evita con la causa eficiente, en concausalidad con la cual ni la forma se plasma entera ni la causa material es causa *in qua*. Por otra parte, si el hilemorfismo no fuera *inestable*, estos nuevos sentidos concausales serían imposibles.

La sustancia hilemórfica –*unum in multis*– no es ni unilateralmente el *uno* ni unilateralmente los *muchos*, pero tampoco es una estructura ni cualquier otra conexión lógica: es justamente una en los muchos que no fraccionan el uno ni son simúltaneos. Lo entero del uno en los muchos no simultáneos es la concausalidad hilemórfica. La detención de la explicitación en el universal es el universal lógico, cuya intencionalidad ilumina la idea general y permite el conceptoide (número). La sentencia que dice que las formas reales se distinguen como los números es una sesgada extrapolación del caracter hipotetico intencional del los números. Sin duda, si la causa formal perdiera o incrementara alguna nota, no sería esa causa formal, pero no por ello sería otra sin la intervención de la causa eficiente. La sentencia citada, válida para "conceptoides", no lo es en la explicitación de taleidades, pues deja en suspenso la concausalidad de la forma con la eficiencia, es decir, el desgranarse de la diferencia formal de acuerdo con la continuidad del movimiento. El universal lógico es actual, estable; como explícito es inestable y los muchos no coactuales.

Si la causa eficiente extrínseca es explícita como concausal en el movimiento, y los muchos como efectos o términos, es preciso admitir que los movimientos son plurales. Pero tal pluralidad no permite extender la

universalidad a ella: los movimientos no son uno en muchos, sino que comienzan y cesan, porque la causa formal no es concausalmente entera en ellos. Sin embargo, aunque la explicitación de la eficiencia no sea universal, en cuanto que causa extrínseca es explícita conceptualmente como causa de los muchos. Esto es así porque la concausalidad triple es superior a la hilemórfica y, por tanto, mantiene la explicitación conceptual, que sin ella se detiene. Con todo, por no ser una explicitación de las cuatro causas, la explicitación conceptual del movimiento tambien se detiene.

La interpretación real de la detención por compensación objetiva de la explicitación de la causa eficiente sería la noción de cosa, o sustancia, que causa. Ahora bien, dicha cosa no puede ser la sustancia hilemórfica, pues la concausalidad doble es efecto de la triple. Pero esa interpretación se ha de excluir, porque la concausalidad triple no es una sustancia cuando la causa eficiente es extrínseca (el movimiento continuo no es una sustancia), y porque se trata de una extrapolación). Además, como los movimientos continuos son plurales, esa cosa habría de ser causa unitaria de todos ellos, y no puede ser un mero universal, según se ha dicho. En suma, tal noción de cosa es un claro ejemplo de lo que llamo metafísica prematura; o, lo que es igual, la detención de la explicitación conceptual no puede interpretarse como realidad, sino como una compensación objetiva a la que he llamado enigma objetivo, y que es la última: la pugna conceptual no da más de sí.

### D. *La disolución del enigma objetivo por el hábito conceptual*

Si se ejerce una pluralidad de operaciones conceptuales, cada una de ellas explicita un universal y los movimientos que causan sus términos. Pero hasta el hábito correspondiente no se conoce ningún criterio de unificación y de diferenciación de los distintos explícitos conceptuales. Ahora bien, cualquier pugna conceptual, debido a la no simultaneidad de los términos, plantea la cuestión de si ocurre uno que sea primero; y lo mismo se ha de inquirir de los movimientos que los causan. Este cuestionar abre un proceso al infinito, que en modo alguno es una explicitación, sino una compensación que, por ser de suyo insoluble, es la objetivación de un enigma.

La aparición del enigma objetivo (una señalada amenaza de ignorancia) no tiene nada de extraño, puesto que los explícitos encontrados hasta aquí no son la explicitación completa, es decir, la de las cuatro causas. No es posible explicitar un primer término, porque no existe, ya que los términos son bicausales y causados por los movimientos continuos. Y tampoco existe un primer movimiento porque una tricausalidad no agota la prioridad física: lo primero tiene que ser la concausalidad completa, superior a los explícitos conceptuales. De ahí que el proceso al infinito sea objetivo o lógico, puesto que no explicita un nuevo principio (simplemente reitera el término o el movimiento).

Así pues, el enigma objetivo es un indicio de que no se han explicitado completamente los principios: ni una bicausalidad ni una tricausalidad pueden ser definitivamente primeras[59]. Dicho de otra manera, la prioridad de los términos y de los movimientos que los causan se ha de explicar por una concausalidad superior a ellos y no reiterando esa prioridad.

Además, si se explicita una pluralidad de conceptos, queda pendiente cuál es la causa de esa pluralidad, puesto que ni un universal, ni sus movimientos, puede ser la causa de los otros. Y ésta es la estricta razón por la que se agota la explicitación conceptual. La prioridad que es la explicación real de cada concepto explícito ha de serlo también para los distintos conceptos, y por ello ha de aportar el criterio de su unificación, pues dicha pluralidad agrava el enigma objetivo. Si se cuestiona sobre el primero respecto de los términos y movimientos de los distintos explícitos conceptuales, no cabe ni siquiera pensar un proceso al infinito, sino que se deriva hacia la perplejidad.

El criterio de unidad respecto de la pluralidad de explícitos conceptuales sólo puede encontrarse en el hábito correspondiente, porque sólo habitualmente puede conocerse la pluralidad de las operaciones conceptuales.

A lo dicho puede objetarse lo siguiente: ¿por qué no se comienza por la explicitación del abstracto?, o bien, admitido que el juicio sea esa explicitación, ¿por qué el juicio tiene que ser precedido por el concepto? La respuesta a esta objeción es como sigue:

59. Tampoco la explicitación de las cuatro causas es la explicitación de lo primero en sentido trascendental, por lo que el juicio, que es la operación que explicita la tetracausalidad, también guarda implícitos, y se agota en una última compensación.

Primero, el abstracto es imposible sin objetivaciones sensibles, y éstas sin especie impresa. Por tanto, es preciso explicitar concausalidades inferiores a las que son capaces de enviar especie impresa a los sentidos. Si la explicitación empezara por las concausalidades correspondientes al abstracto, ese nivel inferior de la realidad física quedaría sin considerar.

Segundo, la realidad física elemental no puede ser la realidad a que remite el abstracto (o la concausalidad en que se explicita su diferencia implícita). Ha de ocurrir una realidad inferior, porque si bien la realidad capaz de enviar especies impresas no se reduce a esa realidad inferior, sin embargo no podría ocurrir si ésta faltara (basta pensar que los vivientes orgánicos mueren y que de su corrupción resultan realidades inferiores).

La realidad ínfima tiene que ser la concausalidad mínima, es decir, una bicausalidad (puesto que no ocurren causas aisladas), la cual, por ser hilemórfica, no puede enviar especie impresa[60]. Asimismo, la tricausalidad inferior es el movimiento continuo, que tampoco envía especie impresa.

La diferencia entre los explícitos conceptuales y los judicativos sólo puede cifrarse en su concausalidad con el fin: la única diferencia jerárquica que puede sentarse entre concausalidades, ha de tomarse de su respecto a la causa final. Con otras palabras, si las concausalidades explicitadas por la pugna judicativa no son posibles sin otras más elementales, no por eso derivan de ellas ni se reducen a esas concausalidades, precisamente porque son ordenadas de un modo más intenso.

Admitido el ocurrir de concausalidades dobles, las cuales son desde luego las ínfimas, la superioridad y la inferioridad en la ordenación compete a las concausalidades triples, porque sólo desde ellas se puede pasar a la tetracausalidad. No ocurre así con la bicausalidad (si no es a través de las tricausalidades)[61].

Pues bien, las concausalidades triples se distinguen así: las tricausalidades explícitas en el juicio son directamente ordenadas; las tricausalidades explícitas en el concepto no son directa sino mediatamente

60. La bicausalidad ergohilética es inadmisible.

61. La oposición de la causa final a la causa material, aunque sirve para describir el antes temporal en tanto que fijo o agotado (o para excluir la interpretación de la materia como mera indeterminación), no constituye propiamente una bicausalidad, puesto que la causa final es tetracausal. Tampoco lo es la descripción de la causa final como causa de la eficiente, pues la causa eficiente es tricausal.

ordenadas[62]. Por consiguiente, lo que guarda implícito la explicitación conceptual al detenerse en el enigma objetivo es una tricausalidad que causa los movimientos continuos (es decir, que es primera respecto de ellos). Esa tricausalidad es la mediación entre la causa final y los explícitos conceptuales, y, por tanto, depende de la causa final.

En atención a la causa eficiente, esa dependencia no plantea ningún problema, pues la causa final se ha descrito como causa de la causa eficiente. Y como el enigma objetivo afecta al movimiento continuo en lo que respecta a su carácter primario, dicho enigma se disuelve en tanto que la causa eficiente concausal en la mediación de la causa final es lo primero respecto de los comienzos. La tricausalidad superior al movimiento continuo ha de ser la causa de los comienzos de los movimientos de cada universal y de su pluralidad, de acuerdo con su concausa eficiente. Por tanto, tampoco hay inconveniente en admitir que dicha causa eficiente se guarda implícita en la detención de la explicitación conceptual.

Pero no ocurre lo mismo con la concausa formal de ese movimiento prioritario. De ella no puede decirse que se guarde implícita en la detención de la explicitación conceptual. La razón de esto reside en que, por depender de la causa final, esa causa formal (a la que he llamado efecto formal) tiene como prioridad exclusivamente la causa final, la cual todavía no ha sido propiamente explicitada. El efecto formal no se guarda implícito ni en el nivel conceptual ni en los objetos abstractos.

La tricausalidad que causa los movimientos continuos es conocida en el hábito conceptual. Por tanto, su concausa formal es manifiesta en dicho hábito. Y como la circunferencia es el abstracto que no guarda implícitos explicitables, su estatuto real no puede ser conocido más que como un implícito manifiesto no guardado en el enigma objetivo, y tampoco explicitado en el juicio. De esa manera se encuentra el estatuto físico de la circunferencia y se lleva a cabo una exégesis heurística del movimiento circular, pieza clave de la física aristotélica.

En suma, el primer explícito es una causa formal sólo concausal con la causa material, y que por ello no envía especie impresa. Las realidades que sí la envían no pueden explicitarse antes que esa realidad ínfima. Aunque el concepto sea insuficiente para explicitar el abstracto (la explicitación del abstracto no emerge de los explícitos conceptuales: lo

62. Si los movimientos continuos fueran directamente ordenados, la explicitación conceptual no se detendría en el enigma objetivo.

superior no se explica por lo inferior, pero tampoco sin ello), el concepto también explicita la causa del universal, es decir, la pluralidad de los movimientos continuos, y ahí se detiene. El enigma objetivo se debe a que es imposible explicitar la causa final como causa directamente ordenadora de los movimientos continuos. Su ordenabilidad se manifiesta en el hábito conceptual. Las bicausalidades hilemórficas son todavía menos directamente concausales con la causa final. Sin embargo, respecto de ellas, la causa final se describe como el no faltar los términos. Pero los términos no faltan no en virtud de ellos mismos, puesto que son inestables, sino en tanto que son requeridos para las tricausalidadades en que se explicitan los abstractos, que son las directamente ordenadas, como se ha dicho antes.

Para acabar de responder a la objeción expuesta en este apartado señalaré, en tercer lugar, que si las bicausalidades no fueran requeridas para las tricausalidades directamente ordenadas, no podría mantenerse la tesis décima propuesta en la Lección tercera de este tomo, según la cual existe un universo. Si la causa final ordenara los términos en atención a ellos, existirían dos universos ordenados independientemente uno del otro. Sólo así cabría comenzar por la explicitación del abstracto (las explicitaciones de ambos universos no tendrían nada que ver entre sí, por lo que carecería de sentido hablar de prosecución racional)[63].

## 28. LA TEMÁTICA DEL HÁBITO CONCEPTUAL

La causa final no es directamente concausal con la pluralidad de los movimientos continuos, sino que lo es a través de otro movimiento que no es conocido en la explicitación conceptual, sino manifiesto habitualmente. Por causar a los movimientos continuos, este movimiento no causa los términos. Por tanto, se trata de una tricausalidad en que la causa eficiente

63. Con todo, aunque no existan dos universos, tampoco el universo es siempre el mismo. Cabe admitir que la causa final ordene sólo a los explícitos conceptuales por no existir las tricausalidades explícitas en el juicio. Ese universo no es otro, pero tampoco es el mismo que aquél en el que también ocurren esos explícitos. Con otras palabras, las sustancias elementales pueden ocurrir sin las naturales, pero no al revés. Esta posibilidad sugiere que la llamada expansión del universo se cifra en la subordinación de la ordenación de las sustancias elementales a la de las sustancias naturales. Por tanto, esa expansión no ha de entenderse estrictamente como una dilatación del espacio, sino más bien como la no simultaneidad de las concausalidades inferiores con las superiores.

es concausal con una causa formal exclusivamente concausal en el movimiento, por lo cual no es entera (no se plasma en la causa *in qua*), ni una en muchos, por lo que tampoco es graduada, de manera que ese movimiento ni comienza ni cesa, sino que se interrumpe y elonga[64].

Asimismo, este movimiento, como todos los movimientos físicos, es concausal con la causa material. Y si no lo es con la causa *ex qua* ni con la causa *in qua*, lo será con la materia estabilizada. Esto quiere decir que dicho movimiento no activa la posibilidad material (la posibilidad material activada es la causa *ex qua*). De acuerdo con ello y con su exclusiva concausalidad en el movimiento, su concausa formal se describe como posibilidad formal unitaria. Por ser concausal con la causa final como razón formal de efecto, la posibilidad formal unitaria es la causa de las causas formales desgranadas y plasmadas[65].

Se sostiene que la elongación comporta la renovación de los términos porque no es seguida por ellos, sino que está en ellos según su concausalidad con la causa material estable. Se sostiene que la pluralidad de interrupciones es causa de los comienzos de los movimientos continuos, cuyos efectos son los términos. Se sostiene que la forma exclusivamente concausal con el movimiento no es entera, pero sí unitaria como posibilidad formal, porque su unidad es la de la analogía (la unidad de la analogía es habitualmente manifiesta como posibilidad formal unitaria). De esta manera se formula el criterio de unificación de la pluralidad de los universales: la posibilidad formal unitaria no es un universal (no es un concepto de conceptos), sino la ordenabilidad de la pluralidad de las causas formales desgranadas y plasmadas[66].

64. Los vivientes corpóreos ejercen movimientos que son la ordenación reiterada de su forma sustancial, la cual es concausal con la causa eficiente intrínseca. Dicha concausalidad se explicita en el juicio. El movimiento físico que causa los movimientos continuos carece de reiteración y por eso se interrumpe y elonga. Según la pluralidad de interrupciones dicho movimiento es discontinuo (aunque no como las operaciones inmanentes); de acuerdo con la elongación es unitario. Esa unidad es la unidad de la analogía. La carencia de reiteración se debe a que su causa formal es exclusivamente concausal en él. Por eso también, los movimientos causados comienzan y cesan: las interrupciones causan los comienzos y la elongación causa la continuidad, y, por ser la ordenabilidad de la taleidades, se asocia, de acuerdo con su concausalidad con la causa material, a la renovación de los términos (en este sentido es causa de los ceses).

65. Lo que no se guarda implícito en la detención de la explicitación conceptual es que el desgranamiento y la plasmación sean ordenados, y que su ordenabilidad sea una causa formal exclusivamente concausal con la causa de los comienzos de los movimientos continuos.

66. La posibilidad formal es unitaria en tanto que no es una causa formal entera y "nunca" lo será (si llegara a serlo, sería seguida). La unidad del universo no es una sustancia o una cosa, sino la unidad del orden, es decir, la causa final, la cual es concausa en concausalidad cuádruple.

La causa final se opone a la material como el no ser seguido al incesante no comenzar; no ser seguido: causa ordenadora; incesante no comenzar: antes temporal fijo. Tal oposición no es contradictoria, sino que señala los extremos del análisis –según principios predicamentales– del acto de ser como primer principio de no contradicción (persistencia: comenzar sin ser seguido ni cesar). Como esta concausalidad no impide las otras (la concausalidad del fin es cuádruple), tampoco impide que la causa material se entienda como causa *in qua*, como *ex qua*, como estabilizada, de acuerdo con las concausalidades que se han estudiado (caben todavía otros sentidos concausales de la causa material). En tanto que los citados sentidos concausales de la materia no la agotan, la causa final no se opone a ellos; pero, coherentemente, esos otros sentidos de la causa material no son fijos. Así, la causa *in qua* es inestable, la causa *ex qua* es concausal con comienzos que cesan, la estabilización de la causa material se interrumpe.

Por su parte, la causa formal es el análisis puro de la persistencia, y, por tanto, una diferencia que se plasma, que se gradúa o desgrana y que se ordena según distintas concausalidades (existe una pluralidad de causas formales). Si la persistencia es el comenzar que ni cesa ni es seguido, su puro análisis es un dispensar o distribuir (sólo así cabe sostener que *forma dat esse*): no es análisis únicamente del comenzar, ni únicamente del no cesar, ni únicamente del no ser seguido. Sostener que la forma da el ser significa que es causa al servicio del ser (del persistir), y que sus servicios son múltiples, por la cual se adapta a los otros sentidos causales. Adaptación equivale a dispensación o distribución. Con otras palabras, la concausalidad de la causa formal evita el aislamiento de las otras causas

Atendiendo a que la causa eficiente –extrínseca, o causa de la extrínseca, o intrínseca– es concausa en concausalidad triple, se dice que la causa final es la causa de la causa eficiente. Atendiendo a la descripción de la causa formal manifiesta en el hábito conceptual como razón formal de efecto se dice que dicha causa formal no puede ser una forma entera, sino la unidad de la posibilidad formal o de la analogía y se sostiene que no puede ser seguida, es decir, que nunca llega a ser una forma entera. Ello autoriza a describirla también como el seguir discerniéndose. Ahora bien, la unidad de la analogía habitualmente manifiesta en el hábito conceptual es una unidad inferior a la unidad de orden, es decir, a la causa final, que se ha descrito como causa no seguida. Por tanto, entre las dos unidades se abre un hiato susceptible de ser colmado. Colmar ese hiato equivale a *orientarse hacia* la causa final. Esa orientación es lo que sigue a la posibilidad formal. Cabe expresarlo así: aquéllo que sigue a la ordenabilidad que no es seguida, se distingue de ella; si la ordenabilidad fuese una forma entera, o fuese reiterada por lo que ella ordena, la diferencia que llamo orientación hacia la causa final no ocurriría. La ordenabilidad en cuanto que ordenabilidad no es seguida; por consiguiente, lo que la sigue no es ordenabilidad alguna, sino un respecto a la causa final ausente en la ordenabilidad, por ser ésta razón formal de efecto.

del análisis extramental. Ese aislamiento sería contradictorio (el no ser seguido –la causa final– aislado, sería antecedido por la nada; el incesante no comenzar aislado, sería seguido por la nada).

La causa eficiente se describe como causa cuya causa es la causa final, y, por tanto, como causa conjuntiva, o sólo causa en tricausalidad. Pero el cometido de la causa eficiente no sería posible si la causa formal no se adaptara o distribuyera. Añadamos que, como análisis de la persistencia, la causa eficiente es incoativa. Ese valor incoativo es claro en la causa eficiente extrínseca. Sin embargo, como el comienzo predicamental tiene que ser causado, en las tricausalidades superiores ese valor incoativo se traduce en la mayor prioridad de la causa eficiente respecto de las otras dos causas concausales con ella: es un principio que, por su mayor prioridad, ha de posteriorizarse para ser concausal. Su concausalidad con el incesante no comenzar es el retraso, es decir, el sentido físico del tiempo. Su concausalidad con la causa no seguida es conjuntar con ella lo ordenado (que, propiamente es la diferencia formal). La causa final es causa de la causa eficiente porque no es una causa autorrespectiva, es decir, porque no se ordena a sí misma. Si la causa eficiente no conjuntara además la causa formal con la causa material, no ocurriría nada que ordenar.

Si los comienzos que cesan no fueran causados, serían contradictorios, puesto que el principio de no contradicción se describe como comienzo que no cesa. Y como los movimientos continuos no son causas unos de otros, su causa es un movimiento que en vez de seguir-continuando, se interrumpe y elonga, es decir, sigue-discerniéndose. No es contradictorio que el no seguir continuando se interrumpa, si la interrupción es plural y causa los comienzos; ni que se elongue, si ello es la causa de la pluralidad de continuidades.

La unidad de la posibilidad formal se describe como seguir discerniéndose porque las interrupciones no la "rompen", puesto que no es una forma entera (por eso, según la mencionada tesis décima, el universo no se duplica). La posibilidad formal se describe como la ordenabilidad de la pluralidad de las continuidades, es decir, no como la unidad conceptual, sino como la unidad de la analogía. Posibilidad formal, elongación, seguir discerniéndose, ordenabilidad, unidad de la analogía, son equivalentes.

De acuerdo con esta equivalencia se manifiesta el estatuto físico de la circunferencia[67].

67. La explicitación conceptual es posible en tanto que la manifestación de la presencia mental en el hábito abstractivo se mantiene al ejercer la operación de concebir, que por eso pugna con principios reales. En cambio, la manifestación habitual de la operación que abstrae la circunferencia no es seguida por ninguna operación, y por eso la he llamado conciencia concomitante. Pero no se trata de un hábito que no conozca nada: es precisamente la manifestación de la presencia mental como constancia. Por su parte, el hábito conceptual separa la circunferencia de la presencia mental sin pugna, y la manifiesta como trance de génesis. Dicha separación es posible en tanto que la presencia mental se ha manifestado como constancia en el hábito de conciencia. En suma, si el hábito correspondiente a la operación de abstraer la circunferencia no conociera la constancia de la presencia mental, el hábito conceptual no podría separar la circunferencia de esa constancia.

Con otras palabras, el hábito conceptual conoce la constancia de la presencia mental en tanto que esta pugna: manifiesta que la pugna conceptual comporta constancia, es decir, la equivalencia de presencia mental y constancia en la pugna conceptual. Si el hábito de conciencia manifiesta la constancia de la presencia mental en tanto que la conmensuración entre la presencia y la circunferencia es conocida en la operación misma (que por eso se llama operación de conciencia), y como hábito concomitante conoce la constancia de la presencia en cualquier conmensuración (incluso en las otras operaciones abstractivas), el hábito conceptual manifiesta la constancia de la presencia mental en pugna, precisamente porque la pugna conceptual es una pugna pura o que no devuelve ningún objeto (es lo que en el comienzo del apartado 2 de esta Lección he llamado devolución pura). El mantenimiento de la manifestación de la presencia es, ante todo, la pugna de ésta con aquéllo que no es susceptible de conocimiento intencional por no emitir especie impresa. La operación de concebir no es antecedida por un objeto del que haya de desconmensurarse, y por eso se dice que no explicita el abstracto: lo primero en ella es pugnar.

Esa primera pugna, que equivale a la pugna de la constancia de la presencia sin objeto, es manifiesta en el hábito conceptual como separada del objeto que se conmensura con la operación cuyo conocimiento habitual es la conciencia concomitante. Pero esa separación sólo puede ser habitualmente manifiesta precisamente porque la constancia de la pugna conceptual sólo es conocida en el hábito de conciencia.

Insisto, el hábito de conciencia conoce la constancia de las operaciones intelectuales; el hábito conceptual conoce la constancia de la operación que pugna, por lo que separa la presencia de la circunferencia sin pugna, y así se conoce el estatuto físico de la circunferencia, que he llamado también trance de génesis. La circunferencia separada de la presencia no es la constancia como mismidad, sino la constancia de la diferencia. El seguir discerniéndose es constante sin ser una forma entera.

Para decirlo otra vez, la operación que pugna con lo que en modo alguno tiene estatuto objetivo –porque no puede tenerlo–, pugna según la constancia de la presencia mental: es la constancia de la presencia mental en pugna. Por eso, es asimilable a lo que manifiesta la conciencia concomitante. Pero esa asimilación se manifiesta en el hábito conceptual, que es el primer hábito que manifiesta la presencia mental en pugna.

Paralelamente, el concepto objetivo, al ser intencional respecto de las ideas generales, hace las veces de un hábito para la primera operación del logos, que objetiva formas puras. También la constancia de la presencia mental se reconoce en el logos, aunque no por un hábito propio, sino por la conciencia concomitante. La afinidad entre la circunferencia pensada y el objeto de la primera operación del logos fue apuntada en la nota 42 de esta Lección. Téngase en cuenta que las compensaciones objetivas de la operación conceptual son detenciones de la explicitación, y que la última de ellas, el enigma objetivo, equivale a una reiteración (constancia de lo mismo).

El hábito de conciencia es la iluminación por el intelecto agente de una sola operación. Esto lo distingue de los otros hábitos adquiridos (por eso denomina conciencia concomitante). En cambio, el hábito conceptual no ilumina una sola operación de concebir. Ilumina la presencia mental en tanto que pugna. Pero los universales son muchos y no cabe concepto de conceptos. Por tanto, hay que sentar varias distinciones.

*Unum in multis* se distingue del conocimiento la pluralidad de los universales, cualquiera de los cuales es *unum in multis*. Esta última pluralidad no se concibe (no hay concepto de conceptos: los universales no son, a su vez, los muchos de un uno universalísimo), y tampoco es susceptible de consideración general (los universales no son casos de un "universal de universales").

La pluralidad de los conceptos no es conocida por ninguna operación (mucho menos se deduce de la unidad de la apercepción, noción que no pasa de ser una generalización abusiva). Por su parte, el juicio, no es en modo alguno una conexión de conceptos. Admitir la equivalencia de conceptos y categorías es un error. El conocimiento de la diferencia de los universales y de la causa de los movimientos que los causan sólo puede ser habitual, puesto que dicha diferencia al corresponderse con las diversas operaciones de concebir, no es advertida por ninguna de ellas.

El hábito conceptual manifiesta la analogía. Ni los abstractos ni las ideas generales son analógicos. La analogía es la clave de la prosecución racional, pues sin ella no se puede *pasar* del concepto al juicio, es decir, explicitar el implícito que guarda el abstracto. El abstracto que no guarda implícito debe ser manifiesto para que los otros sean operativamente explícitos. En tanto que habitualmente conocida, la analogía es la analogía de los universales. Con esto se quiere decir que equivale al conocimiento de su distinción. Pero esta equivalencia no puede sentarse si no se ilumina la presencia mental en tanto que pugna. La analogía declara insuficiente la explicitación conceptual en tanto que con ésta no se conoce la distinción de los universales; de acuerdo con ello, declara que la pugna de la

La explicitación judicativa se distingue de la conceptual porque es la devolución a la realidad de los objetos abstractos (distintos de la circunferencia; la circunferencia no es susceptible de explicitación porque no guarda implícitos). Como la operación de juzgar también es un mantenimiento de la manifestación de la presencia, es una operación que pugna, pero no como el concebir, puesto que comporta devolución del objeto. Otra diferencia estriba en que la operación conceptual es el mantenimiento de la manifestación de la presencia a partir de un hábito que no manifiesta ninguna pugna, mientras que el juicio es el mantenimiento de la manifestación de la presencia a partir de un hábito que manifiesta la presencia en pugna.

presencia mental con la pluralidad de universales no es susceptible de compensación. Así pues, la analogía no es un conectivo lógico, sino una concausa real, y desde ella se pasa a una nueva explicitación.

No se olvide que el uno universal *está* en los muchos. Por eso, la analogía no es una comparación de los unos: ello equivaldría a aislar a los unos de los muchos.Tampoco cabe decir que la distinción de los universales sea la distinción de los muchos en que está "cada" uno, porque ello equivaldría a aislar los muchos de los unos. Por tanto, la analogía no es una semejanza ni una univocidad parcial, pues la univocidad es peculiar de las ideas generales y, por consiguiente, es parcial de suyo (si la univocidad no fuera parcial de suyo, la generalización a partir de los abstractos no permitiria la analogía, la cual no tiene nada que ver con la univocidad, ni tampoco con la equivocidad lingüística)

Insisto en que la analogía es el conocimiento habitual de que, siendo constante la presencia mental, su pugna con la pluralidad de explícitos conceptuales no es susceptible de compensación. La compensación es la detención de la explicitación en cada operación racional. La analogía es la iluminación de la insuficiencia de la explicitación conceptual, que da paso a la explicitación judicativa, la cual agudiza la pugna de la presencia mental con la concausalidad.

Dicho indicativamente: aquello con lo que pugna la presencia mental *queda libre* de ella, lo cual comporta que la pugna y la explicitación se intensifican, si lo que queda libre, o se devuelve, es un objeto. Sin embargo, si la pugna se compensa, su intensificación se pierde de vista y la explicitación se detiene (la compensación racional se denomina consolidación por ser una conmensuración lograda por así decirlo a contrapelo, y porque el objeto, aunque sea conocimiento insuficiente de la realidad, es actual y, por tanto, superior a las causas). Según esto, es preciso que la consolidación sea manifiestamente imposible para que la razón prosiga. Es manifiestamente imposible compensar conceptualmente la pluralidad de conceptos (como explicitación, concepto es *unum in multis*. No tiene sentido que ello valga para la pluralidad de las explicitaciones conceptuales). Temáticamente, dicha imposibilidad es la analogía[68].

68. Si la presencia mental pugna con la explicitación, ésta queda libre de ella. Pero ha de tenerse en cuenta que, como lo que pugna es una operación, la pugna se ejerce. En cambio, en la manifestación habitual de la presencia mental en pugna, la pugna no se ejerce (simplemente es manifiesta), puesto que el hábito es un acto distinto, superior a la operación: es ésta la que pugna,

Cada concepto explícito se puede compensar o conmensurar con la operación correspondiente (concepto objetivo; por tanto, también hay pluralidad de conceptos objetivos). Ahora bien, si la pluralidad de objetos abstractos se puede declarar insuficiente de acuerdo con dos líneas prosecutivas, la pluralidad de conceptos objetivos no se puede declarar insuficiente respecto del abstrato ni respecto de la otra línea prosecutiva, o sea, respecto de las ideas generales, porque no lo es, sino que los conceptos objetivos son superiores a esos objetos y coinciden en ser intencionales en orden a ambos.

Para ejercer las operaciones unificantes basta cualquiera de los conceptos objetivos; no es menester su conocimiento habitual (ese conocimiento no es posible: el hábito no conoce objetos). Para proseguir la explicitación sí hace falta que la presencia mental sea habitualmente iluminada en tanto que no se conmensura con la pluralidad de conceptos, para lo cual no le basta ser iluminada en pugna con las causas físicas conceptualmente explícitas, sino que se requiere el conocimiento de la pluralidad de tales pugnas.

Conviene no perder de vista que el hábito abstractivo es distinto del hábito conceptual. La pugna conceptual se prepara con la iluminación de la presencia mental por el hábito abstractivo. Al mantenerse dicha iluminación, se ejerce la operación siguiente, y la presencia mental se separa del objeto abstracto: en definitiva, de cualquier objeto. Por su parte, el hábito conceptual ilumina la presencia en pugna en tanto que la pluralidad de conceptos explícitos no es compensable.

Téngase en cuenta también que, en tanto que la pugna conceptual se compensa, la presencia mental se oculta. En tales condiciones, se neutraliza el mantenimiento de la manifestación habitual de la presencia a partir del hábito abstractivo. Tal neutralización permite la referencia intencional del concepto objetivo a las ideas generales. Por consiguiente, en la operación de concebir la pugna es previa a la compensación (en la prosecución generalizante no lo es), y sin ella la presencia no podría conmensurarse con una consolidación objetiva.

Lo peculiar del concepto objetivo es, consolidado, la suficiencia intencional, precisamente porque no es intencional respecto de las causas. Dicha suficiencia permite elevar las ideas generales a propiedades rela-

no aquél. Por eso, en el hábito, la presencia, en lugar de explicitar, es separada de un implícito, que también es manifiesto.

cionales, es decir, a formas puras. De acuerdo con ello, el planteamiento propuesto resuelve la metafísica prematura es decir la extrapolación de las compensaciones racionales en una comprensión congruente de lo matemático (reconociendo, a la vez, que la metafísica prematura es una tendencia inevitable en un filósofo realista si rehúsa abandonar el límite mental). Aunque la iluminación habitual no se confunde con la intencional, si ésta, consolidada, es suficiente, hace las veces de un hábito para la inteligencia en tanto que *redunda* en ella como un hábito. De otro modo sería imposible que una operación superior –concebir– fuera el precedente de una operación inferior –logos–. La inteligencia no ejerce las operaciones unificantes en tanto que perfeccionada por un hábito superior al abstractivo, sino en tanto que la operación de concebir es superior a las generalizantes. Tal superioridad es equivalente a la compensación por consolidación, a la suficiencia intencional, y a lo que llamo redundar habitual[69]. En cambio, en pugna con las causas, la operación racional no hace las veces de un hábito, sino que es habitualmente iluminada en su diversidad misma[70].

Los objetos abstractos son más distintos entre sí que los universales y su insuficiencia se declara de dos maneras. Si el hábito abstractivo toma en cuenta la distinción que entraña la pluralidad de los objetos abstractos, se obtienen las ideas generales, y la pretendida unidad de la *physis* presocrática se diluye en la univocidad intencionalmente parcial. Si el hábito abstractivo toma en cuenta que, siendo complejo el contenido abstracto, no es procedente tan sólo resolver el problema que la pluralidad de los abstractos plantea a la inteligencia, sino que se advierte que se han de

69. El conocimiento intencional es aspectual respecto de la realidad (así es la intencionalidad de los abstractos y, de otro modo, la de los objetos sensibles). También es aspectual la intencionalidad de las compensaciones generalizantes, pero no sobre la realidad, sino sobre otros objetos. Sin embargo, cuando la intencionalidad comporta la elevación de su término intencional objetivo, conviene hablar de suficiencia intencional; tanto más cuanto que el concepto objetivo consolidado vierte su intencionalidad sobre objetos, precisamente por no ser intencional de ninguna manera sobre la realidad. A su vez, la idea general elevada a propiedad relacional es hipotéticamente intencional respecto de la realidad, lo que comporta otro modo de elevación de su término intencional, al que hemos llamado número físico.

Lo que vengo llamando consolidación del concepto objetivo (y de otras compensaciones racionales) se estudiará en la Lección siguiente.

70. Insisto: advertir la pugna de la presencia mental con las causas físicas es abandonar el límite. Si el límite se abandona, la suficiencia intencional del concepto objetivo se refiere a las ideas generales. Si se rehúsa el abandono del límite, precipita la noción de cosa actual (metafísica prematura), a la que las causas se subordinan. Aunque, como he dicho, abandonar el límite mental no es necesario (sino libre), al rehusarlo pasan inadvertidos asuntos importantes.

explicitar diferencias enteras, asunto que pasó inadvertido a los presocráticos. La unidad es compatible con la pluralidad siempre que en dicha pluralidad la unidad se mantenga entera. Así se explicita el universal, es decir, el sentido físico, bicasual, de la forma. Aunque el contenido de esa forma no sea la diferencia que guarda implícita el abstracto, el universal indica una compatibilidad entre la unidad y la pluralidad que no puede no convenir a la devolución del abstracto a la realidad con tal de que dicha compatibilidad sea todavía más intensa cuando de dicha devolución se trata. Con otras palabras, la compatibilidad entre unidad y pluralidad, averiguada por primera vez al explicitar el universal, abre una línea de investigación en la que esa primera averiguación ha de enriquecerse encontrando nuevos sentidos causales concurrentes. La primera intensificación de esa compatibilidad, que es la analogía, se manifiesta en el hábito conceptual.

El universal desplaza el sentido de la unidad: no sólo ésta no es monista "hacia dentro", sino que le conviene no serlo "hacia fuera", es decir, multiplicarse sin parcialidad en los muchos. Para que ocurra uno en muchos se requiere la interna diferencia del uno, por cuanto que sin ella la forma no es causa física. En suma, la causa formal se describe como causa analítica o sentido causal del análisis. Respecto de la causa material, dicho análisis es, en bicausalidad, la *información*.

La causa formal está en los muchos en tanto que informa la causa material –causa *in qua*–. "Muchos" no es una noción cuantitativa (con todo, la información es imposible sin número físico: el éxito de la concausalidad es una *co-tenencia*). Cabe señalar que existe correspondencia entre el análisis y los muchos, es decir, que la exclusión de la cantidad unilateral de éstos se debe a que el número de los muchos no es independiente de la ordenación de las notas, es decir, que cada taleidad informa a los muchos de acuerdo con la ordenación de la diferencia analítica que le es propia. Además, la diferencia entre los universales es virtual en tanto que su causa, los movimientos continuos, no se repiten, de manera que esos movimientos y, por tanto, los términos de cada universal no pueden ser más numerosos que los universales distintos. Se ha de excluir además que ocurran términos que no lo sean del universal. Asimismo, la diferencia virtual de los universales reside en la mayor o menor diferenciación de las notas en cada uno. Por ser así, la analogía de los universales comporta una connotación numérica, y es posible hablar de analogía de proporcionalidad. Con ello se atiende a una indicación de Aristóteles, aunque llevándola adelante de acuerdo con el planteamiento

propuesto. Ha de tenerse en cuenta que los números físicos, a diferencia de los pensados, son variables, por lo que no tiene sentido entender los muchos como número fijo (esto comportaría suponerlos).

El hábito conceptual manifiesta la analogía al iluminar la pugna de la presencia mental con los distintos universales como no compensable conceptualmente. Ello equivale a advertir que los distintos universales no son un universal (lo que comportaría un proceso al infinito semejante al enigma objetivo). Así entendida, la noción de analogía tiene mayor alcance que el que la tradición le concede, pues sostener que no se puede pasar de una operación racional a otra superior sin hábito, la analogía es la preparación del juicio, el cual, por tanto, es la analogía explícita.

Ahora bien, la analogía manifiesta ha de distinguirse de la analogía explícita. Esto quiere decir por lo pronto, que la analogía explícita no es la circunferencia física, ya que ésta en modo alguno es un explícito. La explicitación judicativa es superior a la explicitación conceptual y, como tal, no es una conexión de conceptos, sino la explicitación de lo que el abstracto guarda implícito. Por consiguiente, en el juicio la presencia mental pugna con una concausalidad distinta de la explícita en el concepto. También la diferencia entre el juicio objetivo y el juicio como explicitación, es mayor que la correspondiente diferencia en el concepto.

Desde luego, el hábito conceptual no conoce objetivamente la analogía. El intento de objetivar la analogía (de reducirla a lógica) impide advertir que la analogía es, como implícito manifiesto, la preparación de la explicitación judicativa. La analogía manifiesta no es una mera comparación de conceptos (y, menos, de palabras). El eventual significado de la analogía de proporcionalidad ha sido aludido. Por su parte, la llamada analogía de atribución se justifica por la diferencia de nivel de los distintos conceptos y, sobre todo, por el diferente estatuto de las notas en el movimiento circular y en los explícitos conceptuales. Pero es prematuro considerarla como una indicación acerca del fundamento, e incorrecto doblarla con la idea de participación (de la que sería el correlato lógico. La analogía no es un asunto lógico, y la idea de participación es una confusión de lo general y lo racional). Así se evita la oscilación entre lógica y ontología propia de la metafísica prematura.

También es una oscilación colocar la analogía entre la univocidad y la equivocidad. A veces se dice que lo analógico es más cercano a lo equívoco que a lo unívoco: algo así como un límite a la equivocidad total (la cual impediría el conocimiento de Dios, que sería analógico). Tales

formulaciones de la analogía son insuficientes, por atenerse a los conceptos objetivos y perder de vista la pugna de la presencia mental con principios. Como ya se ha dicho, no existe una operación para todos los conceptos. Precisamente por ello, el conocimiento de la analogía tiene que ser habitual, pues de otro modo no se puede advertir que los conceptos no están enteramente aislados. Por eso la analogía es el modo de conocer la unidad de lo no objetivable, que no se debe confundir con lo trascendental. El conocimiento de la principiación trascendental corre a cargo del hábito de los primeros principios. La analogía es una fase en la andadura hacia ellos, pues intensifica la compatibilidad de la unidad y la diferencia al iluminar habitualmente que los universales no son independientes.

En el hábito conceptual se manifiesta que la pluralidad de universales no es objetivamente compensable. Por tanto, la analogía excluye la simultaneidad. Según se ha dicho, el *unum in multis* no es coactual: como la concausalidad de materia y forma no es un compuesto actual, no lo son los muchos en los que el uno. Pero asimismo, los distintos universales tampoco son coactuales. Esta última ausencia de coactualidad es la equivocidad de la analogía. La coactualidad (objetiva) de equívocos es impensable y sólo tiene sentido lingüístico. Con otras palabras, la compatibilidad entre la unidad y la diferencia es manifiesta en el hábito conceptual como unidad de la analogía y diversidad de equívocos.

Conviene resaltar la distinción entre la no actualidad del *unum in multis*, la cual es compensable[71], y la de la pluralidad de universales, que no lo es[72]: la equivocidad de la analogía es esa peculiar no coactualidad. Desde luego, los muchos en los que el uno no son equívocos; en cambio, la pluralidad de conceptos es equívoca.

Para precisar la noción de equivocidad ha de tenerse en cuenta que no comporta pugna: los distintos conceptos no pugnan entre sí, sino la presencia mental con cada uno (*unum in multis*). Sin la pugna conceptual no cabe la manifestación de la equivocidad, pero equivocidad no equivale a pugna, sino a ausencia de concepto de conceptos y a ausencia de compensación. Ahora bien, como el concepto no sólo explicita "cada" uno de los universales, sino también su causa, es decir, la pluralidad de movimientos continuos, y en ello se agota la explicitación conceptual según la compensación que llamo enigma objetivo, la unidad y la equivocidad de la

71. Si los muchos en los que el uno fueran equívocos, el concepto objetivo no sería posible.

72. Si la pluralidad de conceptos fuese compensable, no sería equívoca.

analogía también alcanza a las causas eficientes extrínsecas de los distintos universales.

Los muchos de cada universal son causados por los movimientos continuos. Esa causación es su renovación. Esto es coherente con el valor conjuntivo de la causa eficiente extrínseca: el uno está en los muchos en virtud de la causa de éstos. Por tanto, en cada concepto no se explicita una pluralidad de formas, sino sólo una –desgranada o plasmada–. La causa formal del universal se dice una en tanto que es entera en los muchos; y como los muchos son causados por la pluralidad no simultánea de los movimientos continuos, éstos no son concausales con una causa formal distinta, puesto que son la ordenación gradual de la diferencia interna de la taleidad. De acuerdo con ello, cada taleidad no se multiplica, es decir, la pluralidad de los muchos hilemórficos no obedece a lo que en la Lección segunda de este tomo se ha llamado ley del multiplicador, sino a la inestabilidad de la concausalidad doble remediada por el movimiento continuo. La concausalidad gradual, continua, de la causa formal en el movimiento, cesa en su efecto, es decir, en la plasmación de la diferencia interna del uno universal. Por tanto, la concausalidad de la causa eficiente extrínseca con la causa formal no tiende a prolongarse (en este sentido se dice que la continuidad es contracta o que es la posibilidad del término: no se trata de la posibilidad formal, que sigue discerniéndose, o que nunca es una forma entera. Ese seguir discerniéndose es la unidad de la analogía. Se dice que la equivocidad alcanza también a los movimientos continuos en tanto que éstos no se repiten).

De aquí se sigue que la unidad de la analogía no disminuye en nada la distinción de las taleidades que son explícitas en cada concepto. El hábito conceptual manifiesta que la explicitación conceptual es suficiente para la sustancia hilemórfica, que es la sustancia naturada o sin accidentes. Dicha sustancia no requiere ni puede ser afirmada: basta la explicitación conceptual de cada una, pues entre ellas no ocurre ninguna vinculación (por eso se ha dicho que el juicio no es una unión de conceptos. La unidad de los conceptos es la unidad de la analogía manifiesta en el hábito conceptual; pero esa unidad no desciende hasta el nivel de las taleidades para conectarlas). La analogía manifiesta asimismo que el concepto no explicita por completo la concausalidad triple, sino tan sólo la que cesa. Ahora bien, en tanto que se manifiesta la causa de la pluralidad de los movimientos continuos, se advierte la unidad de la analogía, es decir, una causa formal cuya unidad es exclusivamente suya, por ser sólo concausal en el movimiento y no una forma entera. Esa unidad no desciende hasta el

nivel de las taleidades, no las relaciona ni las aglutina, y por eso se dice que es la unidad compatible con equívocos.

Entre la unidad de la posibilidad formal y la de cada universal se advierte un neto contraste. La compatibilidad de la unidad y los equívocos es lo peculiar de la analogía manifiesta. Con otras palabras, la unidad de la analogía no hace análogas a las causas formales explícitas, puesto que es una exclusivamente en su nivel, y de ninguna manera las ensambla. Por eso se ha dicho que la diferencia de las taleidades es virtual: la diferencia virtual no comporta conjunción; las taleidades no ocurren virtualmente unidas o conjuntadas; su diferencia es extrema, puesto que una taleidad sólo ocurre a condición de no ser las otras[73].

La unidad de la analogía equivale a la ordenabilidad de los movimientos continuos y de las taleidades. La ordenabilidad se distingue tajantemente de lo ordenado. Las taleidades son ordenadas separadamente: no se puede hablar de un conjunto ordenado de taleidades. En cambio, los movimientos continuos son ordenados "todos", puesto que no se repiten[74]. Ahora bien, la unidad de la analogía no se extiende a esa pluralidad "global" de movimientos, puesto que los comienzos de los movimientos continuos son causados por la pluralidad de interrupciones y las continuidades por el seguir discerniéndose.

La pluralidad de interrupciones es correlativa con la inextensión de la unidad de la analogía a lo ordenado. También la recuperación de las notas es solidaria con esa no extensión: el estar en los términos no es más que la recuperación de las notas, de ninguna manera el "hacer" suyos los términos.

Así pues, la causa eficiente extrínseca sienta la compatibilidad entre lo uno y lo plural en cada uno de los universales. El movimiento circular sienta la compatibilidad entre lo uno y lo plural equívoco. Insisto en que el sentido físico de la equivocidad no es su sentido lógico ni lingüístico. El

73. Esto permite una exégesis heurística del *khoristón* aristotélico referido a las sustancias. La separación compete a cada universal, no a cada uno de los muchos en los que es concausal el uno universal. Además, la separación no comporta suficiencia, puesto que la sustancia hilemórfica no es *kath' hautó*: es inestable (por tanto, sólo es efecto). Al sostener la separación de la sustancia, Aristóteles no abandona la suposición, sino que la extrapola.

74. La explicitación de los movimientos continuos en cada concepto se detiene en el enigma objetivo precisamente porque la no repetición de su causación no es conocida más que habitualmente. Los movimientos continuos no son ordenados por separado, es decir, no son ordenados en tanto que causan los términos de un solo universal, porque de lo contrario se repetirían.

sentido físico de la equivocidad reside simplemente en la no comunicación de la unidad a lo plural[75]. Esa carencia de comunicación obedece a que ocurren dos mediaciones. El movimiento circular es la mediación de la causa final; por su parte, los movimientos continuos son mediaciones respecto de los términos, que no son causados por el movimiento circular.

## 29. EL PASO DESDE EL HÁBITO CONCEPTUAL AL JUICIO. PRIMERA EXPOSICIÓN DE LA EXPLICITACIÓN DE LA ANALOGÍA

El concepto objetivo es una detención especialmente prematura para la explicitación de la diferencia que guarda implícita el abstracto. Esa explicitación es categorial. Las categorías se distinguen de los conceptos. Además, no es posible pasar desde los conceptos a las categorías, porque entre ellos se manifiesta el movimiento circular, el cual no es ni un concepto ni un concepto de conceptos. Sólo desde esa manifestación se puede explicitar la diferencia que guarda implícita el abstracto.

El conocimiento habitual de la analogía es seguido por su explicitación. Si sólo ocurrieran movimientos continuos y sustancias naturadas, no sería preciso ejercer la operación judicativa. Las sustancias bicausales no son conocidas por la sensibilidad y no ocurren aisladas de los movimientos continuos, por lo que tampoco son abstractamente objetivadas. Con todo, es indudable que se objetivan abstractos.

Las causas eficientes extrínsecas se explicitan en el concepto. La analogía manifiesta que esas causas eficientes son concausales en movimientos causados por otro movimiento. Pero no solamente ocurren sustancias hilemórficas, sino también sustancias tricausales, en las que la causa eficiente es intrínseca. Estas últimas son las sustancias categoriales o susceptibles de afirmación. Las categorías son la explicitación de la diferencia implícita del abstracto sin el acotamiento que comporta la plural heurística conceptual, es decir, son la explicitación que *rebasa* el concepto. Sólo este rebasar permite la *distribución* de las categorías[76].

75. Por eso se ha hablado de distinciones tajantes: las interrupciones se disciernen tajantemente de los comienzos; el seguir discerniéndose se distingue tajantemente de la continuidad, y la causa material estabilizada se discierne tajantemente de la causa *in qua*.

76. Las determinaciones segundas no son concausales. Por tanto, sostener que la explicitación conceptual es la heurística de las sustancias elementales no comporta que la causa formal de dichas

La exposición de la explicitación judicativa ha de empezar por distinguir la analogía explícita de la analogía manifiesta. La compatibilidad entre la unidad y los equívocos comporta que la unidad no se comunica a éstos (si se les comunicara, no serían equívocos). Pues bien, la analogía se explicita justamente como la comunicación de la unidad a la pluralidad: no

sustancias sea una parte del contenido abstracto. Hay que sostener, más bien, que la diferencia que el abstracto guarda implícita no es concausal en concausalidad doble, sino triple. Si la concausalidad triple es extrínseca requiere otra causa eficiente cuya concausa formal es exclusivamente concausal con ella, y que como posibilidad formal unitaria es la unidad de la analogía; si es intrínseca o sustancial, no es conocida en el concepto, y su explicitación es preparada por la manifestación de la analogía.

La unidad de la analogía es la unidad de la posibilidad formal, no de la posibilidad material. Nótese que si la analogía careciera de unidad, se reduciría a la pura equivocidad; pero su unidad no puede ser unívoca, pues entonces sería objetiva (una idea general; lo equívoco se distingue de la analogía, no de la univocidad). La posibilidad formal unitaria no ocurre aislada, sino que es concausal en un movimiento y exclusivamente en él.

La posibilidad formal es justamente la causa formal como posibilidad. Se describe esa posibilidad como mediación de la causa final, es decir, como ordenabilidad. Pero la ordenabilidad no se dice concausal con la causa final, precisamente porque es una mediación que depende de ella. Asimismo, la ordenabilidad se distingue tajantemente de las taleidades graduadas o plasmadas, pues sus respectivas concausalidades no se confunden; sin embargo, insisto, sin la ordenabilidad esas otras concausalidades no ocurren.

La forma, decíamos, da el ser, esto es, es prestadora de servicios. La causa final ordena, esto es, es un designio. La prestación de servicios obedece al designio y esa obediencia no ha de ser posible desde el designio, el cual ha de procurarla. Esto permite el encaje de la necesidad física y posibilidad formal física.

Ahora bien, en tanto que depende del acto de ser, la causa formal se describe como causa analítica. En este sentido no depende de la causa final, la cual es otro sentido causal que también depende del acto de ser. De la causa final depende la posibilidad formal, es decir, la ordenabilidad (noción de razón formal de efecto).

La analogía manifiesta es la compatibilidad de la unidad y los equívocos, y en este sentido la razón formal de efecto: sus efectos son los movimientos continuos, y, a su través, las concausalidades dobles; en esas concausalidades la causa formal no es concausal con la causa final en directo, pero si no fueran ordenadas, no ocurrirían; y al ser la posibilidad formal de índole física, no lógica, es concausal en un movimiento.

Por depender de la causa final, la posibilidad formal es una causa muy peculiar: adquiere el estatuto de causa por ser concausal en un movimiento (del que por ello es inseparable), pues la causa final es incapaz de conferírselo: depender de la causa final no equivale a ser concausal con ello. Pero, en última instancia, esa concausalidad no se debe excluir. La diferencia entre manifestar la analogía y explicitarla consiste en pasar de depender de la causa final a ser concausa con ella. Insisto, la analogía como posibilidad formal es concausal en un movimiento y nada más que en él, porque por depender de la causa final no es concausal con ella (sino razón formal de efecto). En cambio, si es concausal con la causa final, la analogía no es tan sólo concausal en un movimiento, y no se reduce a posibilidad formal. Seguir diferenciándose, no ser una forma entera, trance de génesis, ordenabilidad, elongación, circunferencia física son descripciones que equivalen a la posibilidad formal en atención a lo que se acaba de decir. Esas descripciones no son válidas para la analogía explícita.

es la analogía de equívocos, sino de analogados. Dicha comunicación en modo alguno ha de entenderse como una conexión lógica (tampoco con ella se retrocede al universal, es decir, al uno en muchos). Precisamente esa comunicación corresponde a lo que llamo *propagación*. La propagación es el estatuto primario de la luz física. Ese primer estatuto físico de la luz se distingue de otros que no lo son (por ejemplo, de los que llamaré luz estante emitida).

Describo el estatuto primario de la luz como el movimiento circular en tanto que concausal con la causa final, y, por consiguiente, como la posibilidad formal en tanto que no dependiente de la causa final: no como razón formal de efecto, sino como análisis de la persistencia o como no exclusivamente concausal en el movimiento circular. Si en tanto que depende de la causa final, la posibilidad formal se describe como seguir discerniéndose, en tanto que no depende de la causa final puede decirse concausal con ella en propagación. Con otras palabras: si la concausa formal del movimiento circular es exclusivamente concausal con él y no puede comunicarse, la concausa formal de la propagación no es exclusivamente concausal con un movimiento, sino que se comunica. Congruentemente, la propagación es la comunicación de la unidad de la analogía.

Como estatuto primario de la luz física, la propagación no se confunde en modo alguno con un expandirse (como se dice que se propagan las ondas producidas por una piedra lanzada a un estanque); en todo caso, la condición ondulatoria de la luz corresponde a uno de sus estatutos secundarios. Como estricta comunicación, la propagación comporta dualidad: la propagación no ocurre sin *recepción*, lo que comporta receptor (como veremos, el receptor no puede ser único). Ahora bien, tampoco cabe recepción sin *devolución*: La propagación es devuelta, porque en otro caso, se anularía la propagación al ser recibida, lo cual haría equívocos a los receptores, es decir, meros términos de movimientos continuos (por eso, la recepción se distingue de la plasmación, y la noción de analogados no es lógica, puesto que físicamente no es nada distinto de los receptores que devuelven).

Podría ahora pensarse que la comunicación como propagación recibida y devuelta es la noción de acción recíproca[77]. Pero la propagación y los receptores no son simultáneos, por lo que la propagación y su devolución no son en modo alguno recíprocas (la simultaneidad no es

77. En esta noción culmina el tratamiento hegeliano de la esencia en *La ciencia de la lógica*.

física, sino que corresponde a los objetos pensados de acuerdo con su conexión lógica o sistemática)[78].

No debe perderse de vista que los receptores son plurales, y por eso, como la devolución es la dualización de la comunicación, ha de ocurrir entre ellos. Ser receptor de la propagación equivale a ser capacitado para comunicar. Y como lo que se comunica es la unidad, ser receptor equivale a ser capacitado para la distribución de la unidad: si la unidad se comunica a muchos receptores, se distribuye; y *eo ipso* la devolución también es distributiva[79].

La concausa material de los receptores no es la causa material estabilizada, porque según ese sentido de la causa material la recuperación de las notas corre a cargo del movimiento circular: no cabe que los términos devuelvan las notas. En cambio, los receptores son capacitados para la devolución. De acuerdo con esto, llamaré causa material *dispuesta* a la concausa material de los receptores. Volveré sobre esta noción al exponer su concausa formal.

Por su parte, la concausa eficiente de la propagación se ha de distinguir de la pluralidad de interrupciones, pues las interrupciones no se comunican, sino que se disciernen de las causas eficientes extrínsecas. En cambio, la causa eficiente de la propagación es comunicada intrínsecamente a los receptores y, por tanto, también la devolución es eficiente. Y como las devoluciones son plurales, la causa eficiente intrínseca comunicada según la devolución es asimismo plural.

Ahora bien, como también se comunica la unidad –distribuida–, la pluralidad de causas eficientes intrínsecas puede ser interactiva: los receptores pueden ser capacitados para hacer interactiva la pluralidad de

78. Por otra parte, si la devolución fuese completa, comportaría la extinción del receptor. Asimismo, si la propagación fuese una comunicación completa, la propagación se extinguiría. Ambas extinciones equivaldrían a la anulación de la comunicación y, por tanto no se saldría de la analogía de equívocos. Por consiguiente, la propagación se comunica a una pluralidad de receptores, los cuales son por ello capacitados para la distribución, que es la propagación y devolución entre ellos.

79. Sólo así es posible la devolución de la diferencia que guarda implícita el abstracto, pues no se puede decir que el abstracto sea la articulación de una diferencia de equívocos. La pluralidad de notas que comporta la diferencia guardada implícita en el abstracto no puede ser ordenada como las taleidades, sino distributivamente.

causas eficientes intrínsecas. Así pues, la dualidad comunicación-devolución no ocurre entre la propagación y los receptores, sino entre éstos[80].

En la medida en que ocurre entre los receptores, se evita la extinción que comporta la primera dualidad. Insisto: si ocurriese entre la propagación y los receptores, tanto la propagación como los receptores se extinguirían. Dicho de otra manera, la propagación no se extingue en la medida en que ocurre entre los plurales. Pero también en esa medida, la propagación es comunicada a otras pluralidades de receptores. A esa comunicación reiterada la llamaré *captación* de la propagación por la pluralidad de analogados. Como no cabe simultaneidad, dicha captación no es total: los receptores no son infinitos, puesto que la captación es, a su vez, devolución de propagación. Paralelamente, el "éxito" de la propagación es imposible sin su réplica. Y como ese éxito es progresivo, la réplica también lo es: se amplía en la medida en que unos receptores se unifican, y sigue en la medida en que es captada por otros. Ocurre una ampliación de los posibles receptores, por la mediación de los niveles primarios de receptores. Pero, en definitiva, la propagación no puede ser total ni los receptores infinitos[81].

La captación de causas eficientes por los receptores primarios es la concausalidad de la causa material dispuesta con eficiencias intrínsecas unificadas o *ad invicem*. Esta captación es progresiva por fases o niveles: por lo pronto, algunos receptores o analogados; luego, desde ellos, otros. Por eso ocurren distintos niveles de unificaciones eficientes, que no son simultáneas (la palabra "luego" sólo se usa para resaltar la no simultaneidad). Con ello se corresponde la reiteración progresiva de la propa-

80. Si la comunicación ocurre entre algunos receptores, la devolución no ocurre sólo entre ellos, porque en ese caso los receptores se extinguirían. Por tanto, para que la devolución no desaparezca, ha de ocurrir entre los receptores unificados por la comunicación y algunos otros, en los cuales la propagación recibida se debilita y la devolución todavía más. De este modo la propagación ocurre en niveles cada vez más débiles. Con otras palabras, la analogización no corre a cargo sólo de la analogía, sino que, al comunicarse a unos analogados primarios, éstos analogizan, a su vez, a analogados secundarios, etc., mientras la devolución lo permita. La devolución es, por así decir, una réplica atenuada de la comunicación.

81. La acción recíproca, para Hegel es una totalidad, y por tanto, la esencia en cuanto que tal, el universo. Pero aquí se sostiene que el universo, la esencia física –distinto realmente de la persistencia–, es la concausalidad cuádruple. En todo caso, podría llamarse acción recíproca a la captación de causas eficientes intrínsecas o a la devolución entre receptores.

Con la noción de acción recíproca, Hegel intenta eliminar la pluralidad de sustancias. Pero si los receptores que se comunican y se devuelven entre sí la propagación reiterada son una pluralidad finita, las interacciones eficientes son a su vez plurales y no simultáneas. Con la propagación se corrobora la pluralidad de los analogados.

gación, es decir de la comunicación: la medida de esa reiteración es proporcional a la unificación *ad invicem* de la pluralidad de causas eficientes[82]. Teniendo en cuenta estas observaciones, abordaré la cuestión de la distinción de las unificaciones interactivas de las causas eficientes intrínsecas, de acuerdo con los distintos niveles de receptores.

Por lo pronto, los receptores se constituyen entre sí por comunicación y devolución de la propagación. Esto comporta que la causa material dispuesta excluye los ceses, o bien que las causas eficientes son concausales con la causa material como intercomunicadas: por intercomunicadas, su recepción no cesa, ni se interrumpe. Por eso, la causa material dispuesta puede llamarse también *laboratorio*: la elaboración es la intercomunicación eficiente concausal con ella. La disociación respecto de la imposible dualidad comunicación-devolución en las unificaciones por intercomunicación permite distinguir lo que llamaré luz *estante* y luz *emitida*. La luz emitida, la devolución disociada, es captada por otros receptores a los que por ello constituye (ser captada por receptores equivale a captarlos). De acuerdo con esto se habla de receptores primarios (los que se comunican sin devolución a la propagación) y no primarios (los captados por emisión). Para que ocurra la luz estante se precisan, al menos, dos receptores primarios[83].

La unificación *ad invicem* de causas eficientes según la cual se habla de causa eficiente intrínseca –luz estante– se disocia de la devolución a la propagación, porque ella lo es entre los receptores primarios, pues ocurre

82. La unificación interactiva de la propagación comunicada a los receptores primarios comporta la multiplicación de la causa eficiente concausal en la propagación: primero, porque esa unificación no es el estatuto primario de la causa eficiente de la propagación, y segundo, porque, disociada de la devolución de los receptores primarios a ella, la unificación interactiva de los receptores secundarios no es dirigida al primario estatuto de la luz, sino a los primeros receptores de los analogados.

Téngase en cuenta que la comunicación de la unidad a lo plural, la propagación, no se confunde con la noción de participación. Con esta noción algunos autores pretenden encontrar el correlato real de la analogía (que sería un tema lógico). Pero la participación supone la unidad participada y excluye lo que se ha llamado reiteración de la comunicación. Los plurales que participan de la unidad participada son inferiores a ella, pero sin que esa unidad se debilite: se trata de una difusión de la unidad como "lo mismo". En cambio, la dualidad comunicación-devolución inherente a la propagación comporta reciprocidad en los receptores. Por eso, la reiteración de la comunicación en los analogados no es la "difución de lo mismo", sino de una ampliación. Volveré sobre el tema en la Lección siguiente.

83. Con un solo receptor no basta para la unificación, como es obvio (además, como se ha dicho, un solo receptor se extinguiría). Pero tampoco inicialmente pueden ser más de dos (sin que esto sea óbice para la pluralidad de pares de receptores), debido al carácter progresivo de la debilitación de la propagación: si se unifican más de dos la propagación se debilita más.

en cuanto que dichas causas se encuentran concentrándose (ello ocurre de otro modo en la comunicación reiterada a receptores secundarios –luz emitida–)[84]. Como la unificación de las causas eficientes de los receptores no es previa a ellos, ocurre precisamente en cuanto que se constituyen los receptores. Esa constitución comporta tensión: las causas eficientes se unifican *tensadas*. La tensión excluye que la unificación *ad invicem* de causas eficientes sea una resultante (una causa eficiente resultante sería otra distinta de las unificadas), pues a la unificación primaria sigue la captación unificante de otros receptores.

La unidad de la analogía manifiesta es el seguir discerniéndose; la propagación no es unitaria de esa manera: comunicarse se distingue de seguir discerniéndose, precisamente porque este último no se comunica a los equívocos. Por eso la unificación eficiente tensada también excluye la pluralidad de interrupciones. La concausalidad de la causa eficiente y de la causa formal en la propagación y la unificación en los analogados comporta una disminución de la posteriorización de la causa eficiente respecto de su concausa formal. Recuérdese que para ser concausal con la unidad del seguir discerniéndose, la causa eficiente se ha de pluralizar. En cambio, en la propagación la causa eficiente hace valer su unidad, de modo que su prioridad respecto de su concausa formal da lugar a la unificación intereficiente de la pluralidad de los receptores (que no es simultánea). La exclusión de las interrupciones se corresponde con la unificación tensada de los receptores[85].

La unidad de la analogía manifiesta se ha descrito también como trance de génesis. El trance de génesis equivale a las notas y al seguir discerniéndose. Al excluir la pluralidad de interrupciones, la propagación comunica su unidad a los receptores "empaquetando", es decir, sustituyendo el trance de génesis, la ordenabilidad, por la ordenación. ¿Ordenación de qué? No, desde luego, del trance de génesis, sino de las notas de la causa material dispuesta. Por tanto, en los receptores primarios la causa formal es concausal con la unificación tensada y con la causa material dispuesta según lo que llamo *empaquetamiento de notas*, que es equiva-

84. En rigor, sin embargo, dicha unificación interactiva no es una resultante, pues las causas eficientes interactivadas no ocurren previamente a ella, sino que no unificadas se extinguen.

85. La concausa eficiente de la propagación se comunica de acuerdo con una pluralidad, puesto que su prioridad respecto de la causa formal comporta pluralidad. Por eso se habla de una pluralidad de receptores. Pero esa pluralidad no es de interrupciones, sino que ocurre en el modo de la unificación interactiva. Las interrupciones son posteriores entre sí; en la comunicación de la propagación, la pluralidad de causas eficientes se unifica o intercomunica tensándose.

lente a su unificación. De acuerdo con la comunicación del empaquetamiento, la causa formal es concausal en los receptores primarios. La causa material se dice dispuesta porque es capaz de recibir el empaquetamiento sin la mediación de la pluralidad de los movimientos continuos[86].

Ahora se ha de exponer la concausalidad del paquete de notas con la causa material dispuesta. En este apartado sólo se iniciará dicha exposición, que continuará en la Lección siguiente. La causa material dispuesta no carece de notas (por eso se llama dispuesta), pero se trata de notas escasas, casi dispersas, o incapaces de unidad (no son una diferencia interna). Dicha escasez obedece a la pluralidad de los receptores unificados. La causa material dispuesta es la unificación de la causa material de los receptores (sin esa unificación la causa material es la causa *in qua*).*

86. El empaquetamiento de notas se distingue del trance de génesis. Ante todo, porque el trance de génesis, la circunferencia física, no se explicita; en segundo lugar, porque su concausalidad con la causa eficiente y la causa material es distinta, y también porque el paquete comunicado es una forma entera y el trance de génesis, que equivale al seguir discerniéndose, no lo es.

Estas observaciones permiten describir la noción de *notas* (no de nota única o mononota, noción que no es física). El trance de génesis equivale a las notas, por lo que las notas equivalen a la posibilidad formal. Las causas formales son posibles en virtud de las notas, porque sin notas no podrían describirse como diferencias internas, es decir, como causas analíticas. Así pues, las notas precisivamente consideradas son las causas formales en cuanto que posibles (una sola nota es un objeto pensado y no la posibilidad formal física).

Téngase en cuenta que las causas formales son plurales (no ocurre una única causa formal). Ahora bien, esa pluralidad tiene un doble sentido: por un lado, las causas formales se distinguen; por otro, son internamente analizadas según notas. La realidad física de las *notas* es la compatibilidad de las dos pluralidades, pues sin ellas las causas formales no son plurales ni ocurren.

El trance de génesis es la posibilidad formal precisivamente considerada, pues como seguir discerniéndose, no es propiamente una causa formal (en modo alguno es un análisis interno). Por eso se ha dicho que la posibilidad formal depende de la causa final (en este sentido no es análisis de la persistencia) y se lo designa como razón formal de efecto o efecto formal. Pero como las causas formales se describen como la diferencia interna de la causa final, si se considera esa diferencia al margen de la doble pluralidad señalada, se entienden las notas en su escueta

*pluralidad: es la posibilidad formal como seguir discerniéndose. Debido a su mediación causal en el movimiento circular, por debajo de la posibilidad formal ocurren causas formales distintas, a las que ordena (es su ordenabilidad no comunicada); y por encima de ello, en la propagación ocurren otras causas formales distintas como paquetes de notas.

Por consiguiente, las notas no se constituyen por ser la diferencia interna de distintas causas formales, sino que, más bien distintas causas formales cuentan con ellas. Las notas equivalen al trance de génesis como seguir discerniéndose. Con todo, sin las notas, las causas formales no se podrían distinguir como diferencias internas (noción que indica la irreductibilidad de la causa formal a los otros sentidos causales). Paralelamente, no cabe algo así como una deducción trascendental de las notas a partir de una causa formal única y primordial. Tampoco es admisible que las notas se constituyan por diferenciarse unas de otras, es decir, cada una de las demás. (La noción de "cada" nota no es física). Éste sería el enfoque platónico de la cuestión, llevado hasta

Pero la unificación material no comporta la unificación de las taleidades, que por equívocas e inestables no son unificables[87].

Ahora bien, por enrarecidas que estén en la unificación de la causa material, las notas no están por completo separadas (su pura dispersión es incompatible con su carácter físico: aisladas serían mononotas), ni tampoco duplicadas. Pero de ninguna manera se podría sostener que la causa material dispuesta no carezca de notas. Ello comporta que es menester cierta *circulación* de las notas (en tanto que lo son de receptores unificados).

Por otra parte, la causa material dispuesta no puede ordenar las notas, porque si las taleidades son inestables y pierden la ordenación, la circulación de las notas tampoco es ordenada. Sin embargo, las notas tienen que ser retenidas, pues si no lo fueran sería recuperadas por el movimiento circular. El movimiento circular logra que las notas no se desvanezcan por la inestabilidad de las taleidades recuperándolas (de acuerdo con la causa material estable). En cambio, en la propagación, en lugar de recuperación, ocurre comunicación. La ordenación de las notas en circulación es la causa formal que llamo paquete de notas. Según esto, la causa material dispuesta es la circulación de las notas, a las que el empaquetamiento les comunica su ordenación. Los receptores primarios

el extremo por Hegel. La posesión objetiva, intencional, de las notas no es constitutiva de ellas, como repetidamente he señalado.

Es característico de las causas formales la adaptabilidad, y no la fijeza ni la actualidad, pues están ordenadas, no poseídas, por la causa final (por ello se describen como su diferencia interna). Con otras palabras, las notas pertenecen a las causas formales, no a la causa final. La causa final, sin ser indiferenciada, tampoco es determinante: no determina "qué" formas cumplen el orden, sino que el orden no puede dejar de cumplirse, lo cual comporta que la causa final requiere las causas formales o que no se autordena (lo ordenado es distinto de la causa final). En suma, las causas formales pueden ser distintas de las que ocurren, y ese poder les es inherente en tanto que constituidas por notas. Pero no es acertada la idea de pluralidad de mundos posibles; al contrario, es preciso aceptar la unidad del universo. Como unidad, el universo es la causa final, sin que ello comporte que el universo sea siempre el mismo o siempre igual, sino que el orden no deja de cumplirse cualesquiera que sean las causas formales que lo cumplen, porque cualesquiera que sean son capaces de cumplirlo. Dicha capacidad, en cuanto que se debe a las notas, sí depende de la causa final.

87. Además, carece de sentido que las notas de taleidades distintas se sumen o agreguen, puesto que en ellas las notas sólo se distinguen por su ordenación (las notas *qua* notas equivalen al trance de génesis). Por eso al desaparecer la ordenación, en la unificación de la causa material, es decir, en la causa material dispuesta, las notas se "enrarecen" puesto que, insisto, en la pluralidad de las taleidades no se multiplican. Al unificarse como receptores, las notas de los términos no se duplican (por eso se dice que se enrarecen). En definitiva, la causa material dispuesta es la unificación de dos causas *in qua* (mientras que, como se verá, la causa material que llamo *fundida* es la unificación de la causa *ex qua* y la *in qua*).

son capaces de notas sin extinguirse en tanto que, unificados, se les comunica la ordenación como empaquetamiento.

Desde luego, lo primero es la comunicación que empaqueta u ordena, pues la circulación de las notas es imposible sin ella. Pero como no se trata de una aportación de nuevas o de más notas, es preciso sostener que las notas están empaquetadas y circulando (aunque no simultáneamente, pues la concausalidad material comporta retraso), o que el paquete está abierto a la circulación, y al revés. Por eso, la causa material dispuesta se llama laboratorio: se elabora el ascender las notas circulantes a ordenación o empaquetamiento y el descender éste a la circulación[88].

Si, por captación de receptores secundarios, aumentan los receptores unificados, el paquete de notas de los primarios no es suficiente: se precisa una superior ordenación. Si una mayor ordenación se disgrega, ocurren ordenaciones inferiores de menos receptores.

Con las observaciones precedentes se inicia la exégesis heurística de lo que los aristotélicos llaman cuerpos mixtos. El paso de ellos a los cuerpos vivos (lo que se suele llamar *biopoiesis*) es la conversión de la causa material dispuesta en causa material fundida. Ese paso tiene lugar si en los analogados disminuye la disociación de las comunicaciones y las devoluciones, es decir, si los receptores captados reiteran más intensamente la comunicación: si los receptores son no sólo los términos, sino también los movimientos continuos. Según esta recepción, los movimientos continuos se integran en las devoluciones. Es así como ocurren *cadenas* de receptores.

## 30. LA JERARQUÍA DE CAUSAS EFICIENTES

La exposición en curso ha llegado a un punto crucial: la propuesta de reducir las categorías a la explicitación judicativa de la concausalidad. Su desarrollo corresponde a la Lección siguiente. En este apartado se vuelve

88. La comunicación del empaquetamiento a las notas en circulación ocurre sin la mediación del movimiento continuo, y, por tanto, es inmediata (no es un desgranamiento gradual ni una información). La concausalidad que se acaba de describir se distingue sin más de una pretendida unificación de taleidades y del concepto de conceptos. Se trata de una nueva causa formal que puede llamarse no efecto formal, sino *potencia de causa*, en atención a que la ordenación inmediatamente recibida es emitida.

sobre la causa eficiente, pues la distinción entre concepto y categoría, tal como se ha propuesto, es solidaria con la pluralidad de sentidos de la eficiencia.

El primer explícito no es la causa eficiente sino el compuesto hilemórfico, esto es, el universal físico. Atendiendo a la no simultaneidad de los muchos se explicita un primer sentido de la eficiencia, la causa eficiente extrínseca, que en concausalidad triple es el movimiento continuo.

Aunque la causa eficiente extrínseca se explicita conceptualmente, no es universal, sino el explícito plural que evita la detención de la explicitación en el universal. Debe verse en esto una importante indicación: no es procedente intentar progresar en la línea de lo universal; la causa eficiente elimina la confusión de lo trascendental con lo *universalísimo*. Lo universal es la explicitación del nivel más modesto de la realidad.

Al excluir el enigma objetivo (que insinúa la confusión de lo racional con lo general) se manifiesta la causa eficiente concausal con la unidad de la analogía. Así se advierte, por lo pronto, la equivocidad de los universales, es decir, la ausencia de un concepto englobante (concepto que abarque en su unidad a muchos, siendo esos muchos, a su vez, universales)[89]. El hábito conceptual manifiesta que la explicitación de la pluralidad de conceptos es insuficiente, pues según la causa eficiente extrínseca lo hilemórfico es término, efecto, y dicha causa eficiente es, a su vez, causada, sin que se precise una cosa eficiente; en física, los motores son los movimientos[90].

Según esto, la causa eficiente no se supone si el movimiento es tricausal. La pugna de la presencia mental con la causa eficiente desborda el concepto, porque la causa eficiente no es sólo extrínseca y la extrínseca es causada. Ello es un indicio de la imposibilidad del concepto de

89. Los universales están aislados unos de otros –en este sentido son equívocos–, pero en contrapartida son justamente universales: uno en muchos. La pluralidad de los movimientos continuos salvaguarda los muchos renovándolos. Precisamente por ello, la unidad de la analogía no se les comunica: esa comunicación no ocurre por ser innecesaria, pues la unidad propia del universal es asegurada por los movimientos continuos. En cambio, la comunicación de la unidad a los receptores requiere su unificación, porque, separados carecen de unidad. Con otras palabras, la unidad del universal no tiene que ser constituida por unificación de varios; en cambio, la unidad de varios receptores ha de ser constituida, y por eso se llama unificación. En el universal, entre el uno y los muchos no ocurre tensión alguna, porque la causa eficiente es extrínseca; en cambio, la unificación de los receptores es tensada, porque la causa eficiente es intrínseca de ese modo (en cuanto que intrínseca a los receptores separados, se extingue).

90. Aristóteles habla de motores para dejar clara la distinción entre lo inmóvil y la movilidad. Pero no hay que equiparar lo inmóvil y lo actual; físicamente, lo inmóvil es el movimiento.

conceptos. Por consiguiente, la causa eficiente elimina la confusión de lo trascendental con lo "universalísimo": desde los movimientos continuos se pasa a la analogía, de la analogía a la distinción de las categorías, y de las categorías al fundamento como transcategorial.

La explicitación de la diferencia interna de la causa formal en la materia se llama información. La continuidad es otro modo de explicitar la diferencia formal: la causa formal es concausal con la causa eficiente de modo gradual. Este explícito es superior a la información. Por eso, la causa formal no puede explicitarse en el modo de la información si no se explicita de modo gradual.

Físicamente, lo inmóvil no es la sustancia, sino el movimiento: si es causa extrínseca, la sustancia es inestable; si es causa intrínseca, la sustancia se "potencializa" y la causa eficiente no se une a la causa formal graduándola.

La operación intelectual es superior al movimiento físico. Por eso se incurre con frecuencia en extrapolaciones y es difícil sentar las diferencias pertinentes. La citada aporía de Tomás de Aquino: ¿cómo se conoce con lo inmaterial e inmóvil (el objeto pensado) lo físico, que es material y móvil? sale al paso de modo inevitable. La solución propuesta es la noción de pugna[91]. La pugna no se debilita, sino que se acentúa al explicitar la causa inmóvil. La inmovilidad inactual, por ser concausal, es sumamente distinta de la presencia mental.

Si la operación intelectual es superior al movimiento físico, éste a su vez, es superior a la sustancia. La sustancia hilemórfica es la concausalidad mínima, en que cesa el movimiento continuo. Si la sustancia hilemórfica es efecto del movimiento, no puede ser afirmada. Sin embargo, como efecto, la concausalidad doble comporta el cesar de la triple; por tanto, también el movimiento continuo es un efecto y, al ser su causa otro movimiento, tampoco se puede afirmar, pues obliga a pasar de la unidad del concepto a la de la analogía habitualmente manifiesta.

Tampoco un objeto supuesto (que no es efecto) se puede afirmar: afirmar un supuesto sería un pleonasmo, una superfluidad que anula la afirmación. La noción de efecto requiere la exclusión de compensación; dicha exclusión es manifiesta en el hábito conceptual. La analogía es la

91. Sin pugna de la presencia mental no se conocen los principios físicos; la aporía tomista es insoluble si no se admite la noción de pugna. Lo hilemórfico es el efecto o término de la concausalidad triple. Por tanto, el aislamiento de lo hilemórfico no es *kath'hautó*, en sí.

causa de la causa eficiente extrínseca y la sustancia hilemórfica se entiende como compatible con ella. Desde luego, el juego de las concausalidades no termina con la manifestación de la analogía porque la concausalidad triple que es el movimiento circular es una mediación.

Hemos avanzado hacia la afirmación del siguiente modo: el movimiento continuo no comienza sin la inestabilidad de la sustancia hilemórfica, la cual no puede ser causa del movimiento. La amenaza de una petición de principio (cuya solución no es asunto lógico) se conjura con la analogía manifiesta. Desde ella, explicitando las categorías, se ha de desembocar en la unidad del universo físico; sin esa unidad la afirmación es imposible.

Aunque hemos aludido repetidamente a la causa final, la unidad de orden puede decirse todavía implícita porque no hemos considerado la pugna de la presencia mental con ella[92]. Esta pugna no es la operación conceptual. Lo expuesto acerca del hábito correspondiente nos autoriza a sentar que dicha pugna es la operación racional siguiente. En suma, la tesis es: la causa final es explícita en el juicio. El juicio es la operación que pugna con ella. La causa eficiente se explicita como causada por el fin, pero mientras la causa final no se explicita por la pugna de una operación, se cierne la amenaza de suponerla (amenaza de ignorancia, pues la intencionalidad de los objetos racionales no versa sobre la realidad física).

Si no se abandona la suposición en el juicio, se anula la afirmación: si se supone el predicado, también se supone el sujeto; ambos quedan débilmente vinculados y el "es" como expresión proposicional no pasa de ser un conectivo lógico débil. Sin embargo, el "es" es también una cuestión que la afirmación deja pendiente. Afirmación y adecuación son equivalentes; pero la adecuación no es capaz de resolver, en pugna, la cuestión del "es": ¿"es" se reduce a la presencia concedida por agotarse su superioridad respecto de las causas al explicitar la concausalidad cuádruple? Responderé a esta cuestión en la Lección siguiente.

Sentar el valor de la causa final respecto de la diferencia formal equivale a advertir la concausalidad de la causa formal con la causa final. Salvo la posibilidad formal, la causa formal no es concausal con la causa eficiente si no lo es con la causa final, la cual se describe como la unidad de orden. La causa formal es concausal con la causa final en tanto que

92. El objeto, como fin poseído, es actual. La causa final no es actual, porque es concausal con lo ordenado. Y como lo directamente ordenado es tricausal, la causa final requiere la causa eficiente, que en este sentido se dice causa suya.

cumple el orden. Cumplir el orden es la explicitación más intensa de la diferencia interna. Si una forma no es ordenada, no está plenamente explicitada. Definitivamente, la diferencia interna de la causa formal es la diferencia concausal con la causa final. Como causa analítica la causa formal es diferencia interna no autorrespectiva. La causa que se explicita al ser ordenada su diferencia interna es la causa final.

El juicio quedaría en el aire si con él no se conociera el esquema de las categorías como cumplimiento del orden. No basta con explicitar la concausalidad triple, aunque sea substancia. La causa final se describe como causa de la causa eficiente. Ser causa de la causa eficiente no quiere decir ser otra causa eficiente, sino concausalidad cuádruple. La causa final sólo es en concausalidad cuádruple y no en concausalidad doble o triple; por eso, es el último sentido causal explícito. Si los efectos son concausalidades, la concausalidad triple ha de ser causada por la concausalidad cuádruple. Ese efecto es la sustancia categorial. Si el efecto de la causa final no es concausal con ella, se describe como su mediación. Desde esa mediación se explicita la propagación. La comunicación de la propagación a los analogados es, por lo pronto, la sustancia tricausal. Como dicha comunicación no puede devolverse, se reitera. La reiteración de la sustancia es la naturaleza. El cumplimiento del orden corresponde a la naturaleza, que se describe como tricausalidad concausal con la causa final. Así ocurre la concausalidad cuádruple.

La noción de efecto se separa así de la suposición y de la petición de principio. Si las causas fueran cosas, las objeciones de Hume serían insuperables. Pero las causas son reales como principios, no como cosas; los principios físicos no lo son por separado, sino en concausalidad. En suma, la concausalidad superior tiene como efecto las concausalidades triples, que son distintas de acuerdo con la intensidad de la comunicación y de su reiteración.

No se puede sostener que la información es una explicitación si no se admite que la continuidad del movimiento es una explicitación más aguda; a su vez, la explicitación en concausalidad con la causa eficiente extrínseca requiere la concausalidad con el fin aunque sea mediata. En ningún caso se debe interpretar la forma real como un sólido. Más aún: por diversas que sean, por explayadas que estén, si no están ordenadas (y lo están por concausalidad mediada con el fin), las notas de las taleidades no se diferencian suficientemente. Paralelamente, las explicitaciones racionales de las causas predicamentales guardan implícitos hasta la causa final.

Repito: la causa final es la explicitación acabada de la diferencia interna. La causa final se describe como la unidad del orden, y la compatibilidad del esquema de las categorías con ella es, en definitiva, lo afirmado[93]. El hábito judicativo manifiesta la última tesis de la Lección tercera: *existe un universo*, y esto es lo que abre la cuestión del "es"[94].

La propuesta descripción de la causa final física es un desarrollo de las indicaciones de la filosofía clásica, hoy casi olvidadas. Por otra parte, parece duro aceptar que el fin sea integrante del juicio. Por ejemplo, en la proposición "el gato es blanco", es difícil ver, y exponer, el juego de la concausalidad cuádruple. Para acercarse al asunto conviene no perder de vista que el conocimiento de la concausalidad cuádruple es la culminación de la explicitación de la diferencia que el abstracto guarda implícita. Sin esa culminación no parece que la afirmación esté justificada. Afirmar no es opinar.

Otra observación dice así: la causa final es el sentido causal más importante, la primera de las causas, porque es el sentido físico (no el modal) de la necesidad. La causa eficiente no es la necesidad sino la concurrencia física, y la causa formal, como causa analítica, es la determinación física (si la determinación se confunde con la necesidad, se incurre en determinismo). El fin monopoliza la necesidad física. Por eso, si no se explicita, no se afirma. Si la eficiciencia, la forma y la materia no son necesarias al margen de la concausalidad cuádruple, afirmarlas prescindiendo de la causa final o guardándola implícita, sería dudoso, probable u opinable. Pero la afirmación teórica no admite tales vacilaciones[95]. Si se aísla del fin, ninguna concausalidad es necesaria (no es que sea *per accidens*, sino no necesaria). La causa final es el sentido físico, no participado sino concausal, de la necesidad.

93. La expresión *existe Dios* no es un juicio, pues es patente que trasciende la concausalidad cuádruple. Como se ha dicho, el juicio no es la última operación racional, lo cual comporta que guarda un implícito explicitable que no es una causa física.

Tampoco los propuestos axiomas de la teoría del conocimiento son juicios, aunque su expresión sea predicativa.

94. Si la explicitación definitiva es la causa final, el orden, queda descartado que la noción de estructura sea causalmente real. No existen notas relacionales en un todo, sino ordenación de las notas concausal con la unidad de orden. Por eso se dice que la causa final es la primera de las causas.

95. El paralelo práctico de la afirmación teórica es la decisión. A su modo, la decisión guarda un implícito.

A la presencia mental corresponde la posesión del fin. En atención a ello, su pugna con la causa final se describe como *consentimiento*. El consentimiento equivale a la adecuación: la presencia mental *accede* al fin en cuanto que no poseído. Discernir el fin real del fin intencional es una intensiva manera de abandonar el límite mental y, por tanto, de declarar la insuficiencia del abstracto en orden a la realidad. Según esto, la afirmación no es el conocimiento de los axiomas de la metafisica, pero su vigor es paralelo al axioma de la conmensuración. Por eso, juzgar es la operación racional central. El hábito conceptual manifiesta que la pugna de la presencia mental con la pluralidad de los universales no es compensable. La afirmación declara que dicha pugna obedece a la distinción entre fin poseído y fin real, o bien, que no carece de justificación. Esa justificación es la necesidad física, es decir, la explicitación de la causa final. Es patente que el juicio conjura una de las amenazas de ignorancia que acompañan, como se ha dicho, a la prosecución racional.

Otra observación dirigida a hacer más asequible la propuesta sobre el juicio, arranca de la consideración de las categorías, uno de los modos de decir el ente real según Aristóteles. Las categorías se describen como los géneros supremos, y esto quiere decir que son incomunicables (la cantidad no es de ninguna manera la cualidad, etc.). Sin embargo, esta descripción ha de precisarse. Las categorías no son ideas generales, ni tampoco explícitos conceptuales, sino lo afirmado en el juicio. Los llamados géneros supremos no son las categorías, sino los predicamentos. Los predicamentos son la compensación de las categorías: a ello se debe su incomunicabilidad y la tesis que coloca al ente más allá de ellas: el ente no es un género supremo. Y, puesto que según Aristóteles, las categorías son uno de los modos de decir el ente real, es oportuno no confundirlas con los predicamentos en una exégesis heurística de la filosofía del Estagirita.

Las categorías han de considerarse *desde* la analogía y *en* el juicio. Si la unidad de la posibilidad formal es el implícito manifiesto en el hábito conceptual, la explicitación judicativa es su *propagación*. Como propagación, la explicitación no sigue a ese implícito –el movimiento circular no es seguido– sino en tanto que es su vuelta al fin y, por tanto, indica:

1° La *recepción* de la causa eficiente por la causa material: el movimiento circular pivota; su propagación es recibida. En el tomo primero de este Curso (pp. 245-247) se describió la recepción como *resistencia a la corrupción*, en una exégesis de la teoría clásica de la luz.

2° Si la causa eficiente es recibida, la interrupción del movimiento circular es sustituida por la pluralidad unificada, y la elongación por el empaquetamiento cuya réplica es la naturaleza. En esta nueva concausalidad la causa eficiente es intrínseca, y la causa material causa dispuesta o causa fundida (en los vivientes corpóreos).

La distribución por comunicación de la causa eficiente es concausal con la *potencia formal* y con su réplica –la naturaleza–: la recepción de la propagación es la causa material dispuesta o fundida. Así se explicita la *sustancia tricausal* o categorial y su réplica –la naturaleza–, es decir el *orden de los accidentes*. La causa material dispuesta o fundida, inherente al esquema de las categorías, equivale a un tiempo organizado (resistencia a la corrupción) que no ha de confundirse con la articulación del tiempo en presencia: en concausalidad con la causa material dispuesta o fundida, la forma sustancial no es, en rigor, una formal actual, sino replicada o reiterada en los accidentes.

Así pues, la distribución por comunicación no es un retroceso al concepto. La unidad de la analogía explícita no se distribuye en equívocos ni en receptores unívocos, sino en *universales potenciales reiterados*. Por eso las categorías no son géneros supremos. Esta última observación es la rectificación de la versión clásica de la doctrina de las categorías.

La noción de propagación, al dejar de lado el valor causal del movimiento circular respecto de los movimientos continuos, abre paso a una nueva concausalidad más estrecha o intensa. Por eso, propagación equivale a concentración. Sólo así se pasa de las interrupciones a explicitar la distribución. Por concentrada, la distribución convoca hacia el fin a la elongación, y ello se explicita como reunión. Por tanto, propagación no significa que algo se propague (no sigue de este modo al movimiento circular), sino que comporta la *comunicación de la unidad de la analogía*. Esta unidad se distribuye en el juicio.

La explicitación de la concausalidad susceptible de ordenación directa corre a cargo de la operación de juzgar. La pugna se agudiza si la causa eficiente es intrínseca, pues la operación intelectual en modo alguno es eficiente. Además, como se señaló en la última Lección del tomo tercero al exponer el cuarto sentido del hecho, la operación intelectual no comunica con el cuerpo organizado, hasta el punto de que la muerte se debe al

límite mental. En el cuerpo organizado la causa eficiente es intrínseca[96]. También en lo que respecta al fin la pugna es aguda, pues la causa final ordena los accidentes, lo que es ajeno a la presencia mental, que no es un accidente ni depende del acto de ser no contradictorio.

Como se dijo, la acción y la pasión no son categorías, sino la explicitación de la tricausalidad extrínseca a la sustancia hilemórfica, que tampoco es una categoría. Su explicitación es conceptual. Sí es una categoría la acción en cuanto que *pragma* de la función nutritiva. El hábito categorial sólo es propio del cuerpo humano. Las cualidades sensibles no son categorías, sino consolidaciones de los predicamentos. Tales cualidades no son concebibles, como se desprende de la discusión del modelo aristotélico de las sustancias elementales que se expuso en la Lección tercera de este tomo.

96. Paralelamente, *yo soy* no es una explicitación judicativa. El conocimiento del ser personal no es racional, sino que se alcanza abandonando el límite mental en otra línea. Cfr. *El acceso al ser*, pp. 382 y 383.

# LECCIÓN SEXTA

## 31. TEORÍA DE LA COMPATIBILIDAD

La causa final agota la materia oponiéndose a ella (ni la informa, ni educe de ella, ni pivota como ella, ni dispone de ella, ni la funde), y así la deja "libre" respecto de los otros sentidos concausales, de acuerdo con los cuales la causa material no se agota[1]. La causa final es, en concausalidad cuádruple, la unidad del orden. Así formulamos la noción de esencia extramental, o de universo físico. Tal esencia es la *coherencia* física. Como orden, coherencia significa compatibilidad. El universo físico es cierta compatibilidad. Insisto: la causa final no es una sustancia ni un movimiento –se distingue de la causa formal y de la eficiente–, si bien es compatible con ellos; mejor, es su compatibilidad. Fin, en este sentido, significa perfección. Como perfección, el fin no es ni *entelékheia* ni resultado, sino un *designio*. El designio no está cumplido en el modo de una determinación puesta, o alcanzada, o dada en general; la causa final no se confunde con semejantes nociones. Si la causa final es la unidad peculiar del universo físico, tampoco le corresponde estar separada como aquello a que se aspira, sino carácter concausal, ordenador.

1. Si la causa final no agotara la material –antes temporal–, sería un resultado; pero el fin no resulta de su concausalidad con la materia, sino que concausa con ella sin "dejar" que la materia lo "realice". En este sentido se dice que la causa final agota la causa material: la mantiene a raya y reserva el influjo de la materia a la concausalidad con los otros sentidos causales. Por eso, sin las otras causas el fin no es cumplido, lo cual comporta que ese cumplimiento no es completo, es decir, que en concausalidad con la forma y la eficiencia la materia no se agota.

A la unidad de orden la llamamos designio por alusión a la inteligencia divina. Dios no pone un fin como una determinación, pues ello comportaría subordinación (Dios no tiene fin, pues su esencia es idéntica a su ser), sino que crea un designio: tal designio se *cumple* (pero no por Dios). Por ser la unidad del orden, su cumplimiento corre a cargo de las concausas que ordena y, por tanto, no es completo. El fin es concausal por ser concreado; el fin concausal es un designio, no un intento. Pues bien, Dios no se subordina al fin porque también crea la causa material, la cual como *prius* temporal y causa de imperfección ha de entenderse como favor divino, pues sin ella –agotada en la concausalidad con el fin– el fin sería puesto, esto es, determinado por una inteligencia distinta de Dios, y no sería un designio, sino una meta intentada. Dios crea el favor en concausalidad con un designio (si bien no crea sólo el favor, el designio y su cumplimiento al margen del acto de ser del que la concausalidad se distingue realmente).

La causa material –el antes temporal– garantiza, por un lado, que el fin no se consume de modo definitivo, o como término aislado de la creación divina (lo cual comportaría subordinación o emanación). Por otro, comporta que el cumplimiento del fin es causalmente formal y eficiente: el favor es otorgado a esas dos causas. Ahora bien, estos dos sentidos causales no agotan la causa material, lo cual comporta, asimismo, la imposibilidad de determinar o efectuar el fin: el fin no se confunde con la causa formal ni con la eficiente, sino que las ordena por cuanto que es concausal con ellas. En suma, también en concausalidad con el fin la causa material es favor, porque excluye su confusión con los otros sentidos causales, asegura su distinción –impidiendo que el fin pase a ser hecho en la materia o a determinarla–, y permite su vigencia ordenadora. La concausalidad del fin, la forma y la eficiencia debe excluir que el fin pase a ser hecho o determine la materia, pues en otro caso se confunden los sentidos causales, se reduce la concausalidad y deja de notarse la coherencia esencial del universo como compatibilidad[2].

Llamamos a la unidad de orden perfección, porque desde cualquier otro sentido causal el universo es imperfecto; ningún otro sentido causal

2. Considerada desde el acto de ser del universo, esta compatibilidad es analítica. En los dos últimos apartados de esta Lección nos ocuparemos del acto de ser del universo como primer principio. La compatibilidad analítica –la esencia extramental– es potencia realmente distinta del acto de ser. Adviértase que si la causa final agotara la materia de otra manera que oponiéndose a ella, la consideración del universo como potencia sería imposible, pues precipitaría como acto enteléquico, supuesto.

puede causar la causa final, sino que es concausal con ella. Ahora bien, por ser la causa final la perfección del universo –que es un designio divino– de ningún modo es causable desde sí, sino que ha de cumplirse precisamente por las otras causas, lo cual equivale a decir que ese cumplimiento no es completo. Por eso, la inteligencia humana tiene alguna misión legítima respecto del universo, esto es, respecto de la perfección que, por concausal, no es enteramente cumplida.

Con todo, aunque el cumplimiento no sea completo, no por eso deja de ser un cumplimiento; y, si bien –como he dicho– la perfección del universo no es causable desde sí (ninguna causa es autorreferente), tampoco su cumplimiento puede correr a cargo de otros sentidos causales desde ellos mismos, o sea, separados del fin. Por decirlo así, la causa formal y la causa eficiente no "saben" cumplir, no tienen de suyo o de antemano la "inspiración" del fin (de lo contrario, ellas serían ya la causa final o la poseerían).

Se descubre aquí una distinción entre la "capacidad" de cumplir el orden y su cumplimiento. A lo primero lo llamo *ordenabilidad* y *potencia de causa*, y a lo segundo lo *ordenado*: el cumplimiento del orden en cuanto que corre a cargo de otras causas. Con otras palabras, la causa eficiente y la causa formal (concausales con la material) pueden cumplir el orden, y lo cumplen, aunque no por entero, precisamente porque a ellas corresponde cumplirlo. Más aún, por ello la causa final también es potencial (el universo es esencia distinta realmente del acto de ser). La unidad de orden es potencial porque no es cumplida por entero, sino por otros sentidos causales, los cuales son potenciales porque pueden cumplirlo, pero no lo cumplen por entero. Y en ello estriba la compatibilidad de los sentidos causales. Asimismo, el esquema de las categorías equivale a la distinción entre el poder cumplir el orden –potencia de causa– y el cumplirlo pero no por entero.

Así pues, causa final equivale a unidad de orden; el cumplimiento equivale a lo ordenado; y ello comporta la ordenabilidad o bien la potencia de causa, es decir, una virtualidad o una potencialidad sin la que el fin no es concausal con la forma y la eficiencia –no se cumple–, ni éstas con él –no lo cumplen–, y de acuerdo con la cual se puede hablar de potencia no sólo material (sino también formal) y de la causa final como causa de la eficiente. Bien entendido que esa potencialidad lo es respecto de las causas en concausalidad, lo que no debe confundirse con el llamado paso de potencia a acto.

Pero es menester subrayar de nuevo que el cumplimiento de orden no es completo; de lo contrario, la causa final no sería concausal con otras causas, sino que se ordenaría a sí misma. La ordenabilidad y la potencia de causa es el orden en cuanto que su cumplimiento es incompleto, es decir, confiado a causas distintas, esto es, a concausas inferiores. Paralelamente, la ordenabilidad y la potencia de causa son sentidos distintos de la potencia del que corresponde a la causa material. Ello equivale a decir, que, si, como causas, la causa eficiente y la formal son concausales con la causa material, no la agotan en tanto que no cumplen por completo el orden, por lo cual su virtualidad de ser causas es un sentido distinto de la potencia del de la causa material. Por eso, en dichas virtualidades se conserva la oposición del fin a la materia, y el cumplimiento del fin está en potencia. Asimismo, la materia sólo es ordenada por la causa final en tanto que concausal con la eficiencia y la forma[3]. Sólo así puede entenderse la concausalidad cuádruple, es decir, la peculiar compatibilidad física (*esencia extramental*).

He aquí la insuficiencia de lo que suelo llamar el principio de resultado: la causa final se distingue sin más de la noción de término. Es imposible transformar el universo entero, pues el antes temporal sólo es integrante de transformaciones intracósmicas en las que no se agota. El universo no es sustancia ni naturaleza, sino esencia[4]. Es imposible el hilozoísmo, pues el antes temporal no se agota en el fundirse; el universo no es un organismo. No es imposible la posesión del fin, esto es, la operación inmanente, pero entonces el fin no es causa: como causa, el fin

3. Como se dijo en la Lección primera, apartado 2C, la causa material no es el sustrato. Pero sí es la causa agotada por la oposición de la causa final. Ese agotamiento comporta la inagotabilidad del favor en concausalidad con las otras dos causas. Por la oposición del fin con ella, la causa material puede entenderse como una "reserva" inagotable (y eso es lo que significa que, como análisis de la persistencia, no cese). Por consiguiente, si la materia deja de ser concausal con la forma y con la eficiencia, no por eso se extingue o se anula, sino que se conserva como un favor que "vuelve" a ser concausal sin agotarse. Como es obvio, se rectifica así la noción de materia prima, y se entiende, causalmente, el llamado principio de conservación de la materia, así como ciertas nociones de la termodinámica y de la mecánica cuántica (por ejemplo, la de disipación de la energía o las fases del universo en la teoría del *big-bang*, etc.). La noción de "reserva" no entraña mantenimiento, puesto que no sólo los sentidos causales son distintos entre sí, sino que la distinción atañe a cada uno, de acuerdo con las diversas concausalidades. Si esto –que también se indicó al comienzo del apartado citado de la Lección primera– no se tiene en cuenta, no se explicita, es decir, no se abandona la mismidad del objeto de acuerdo con la pugna de la presencia mental con los principios físicos. Lo físico es el *regnum distinctionis atque distinctionum causarum*.

4. La esencia del hombre se distingue del universo como esencia porque su peculiar perfección es habitual.

no es poseído, sino explícito en la afirmación (y manifiesto en el hábito correspondiente).

El principio del resultado es una versión de la noción de absoluto, por lo menos en Hegel. Tal versión no es aristotélica. La noción de absoluto en Aristóteles está centrada en la noción de intelecto separado, esto es, en lo que cabe llamar inteligir subsistente o acto puro. Esta noción es de suma importancia, porque impide la confusión al plantear el tema del absoluto en orden al universo, y conviene mantenerla por ser una excelente salvaguarda frente al panteísmo[5]. Notemos que la noción de acto intelectivo puro separado no debe extrañar a un tomista que mantenga la distinción real de esencia y ser, pues es manifiesto que la noción de acto de ser supera la vacilación indicada en la nota anterior[6].

Como formulación de la unidad, el panteísmo es una confusión debida a una limitación de la compatibilidad. Por ello oscila con frecuencia hacia el ateísmo, que es un modo de sentar una pretendida incompatibilidad.

Por lo demás, hay varios órdenes de compatibilidad; uno de ellos es la concausalidad cuádruple: es el que venimos estudiando. Otro es la compatibilidad de la mente humana con el universo, que se descubre en la prosecución racional. También son compatibles las diversas operaciones cognoscitivas del hombre, como se desprende de los axiomas que hemos formulado acerca de ellas. Recordémoslos escuetamente.

A. No cabe pasividad cognoscitiva; es imposible dación de objeto sin operación. La conmensuración de operación y objeto es la formulación axiomática de la compatibilidad entre ellos.

B. La distinción entre las operaciones es jerárquica. No cabe que operaciones distintas se conmensuren con el mismo objeto. Por tanto:

C. Ninguna operación es sustituible por otra (la inteligencia no puede imaginar, etc.). Este axioma preside el tratamiento de la unificación. Tanto la jerarquía como la unificación son modos de compatibilidad.

5. Con todo, en Aristóteles esta salvaguarda es vacilante, debido a que su distinción entre el acto como *enérgeia* y como *entelékheia* no le permite tematizar el acto absoluto o puro, salvo como unificación de esos dos sentidos, lo que en riguroso aristotelismo es imposible.

6. Aristóteles sólo puede enfocar legítimamente el inteligir subsistente como acto, acudiendo a la *enérgeia*, con lo cual éste no pasa de ser en rigor una operación inmanente absolutizada (no intermitente). Tal como se puede entender a partir de Tomás de Aquino, el acto de ser no es ni el acto como *enérgeia*, ni, menos aún, el acto como *entelékheia* (y todavía menos la vacilante unificación de ambos).

D. La potencia intelectual es operativamente infinita. El conocimiento humano culmina en su propio orden y no es un factor integrante de una conducta tendencial, como acontece en el animal. Este axioma interesa también a la cuestión de la unificación.

La compatibilidad de la pluralidad operativa, por ser compatibilidad de niveles, interesa en especial a los axiomas B y C. La consideración conjunta de estos dos axiomas es distinta en los niveles sensibles y en los intelectuales, pues en aquéllos ha de tenerse en cuenta la distinción entre las facultades, mientras que en éstos han de tenerse en cuenta los hábitos, lo cual comporta que la unificación intelectual no puede ser el nivel operativo superior (además, los hábitos son superiores a las operaciones). Paralelamente, en tanto que los hábitos manifiestan las operaciones intelectuales, es formulable la noción de presencia mental como límite del conocimiento intelectual. Se excluye el valor constituyente de la operación en orden a su objeto (la operación intelectual no es constituyente porque no es objeto ni forma parte de él, ya que su manifestación corre a cargo del hábito y no de ella misma. Las operaciones son conocimientos de objetos; los hábitos conocen las operaciones. Esto no puede decirse del conocimiento sensible). El axioma de la infinitud operativa (axioma D) prohíbe que las operaciones unificantes sean las superiores.

El distinto juego de los axiomas B y C en la sensibilidad y en el intelecto es a su vez compatible, lo cual comporta que la unificación sensible es conocida como un sensible *per accidens*, y que no es formal. Según esto, la imaginación, que conoce reglas y representaciones formales, no es la facultad sensible más alta (la imaginación no conoce sensibles *per accidens*). Por su parte, el conocimiento de las operaciones de la inteligencia es habitual; el hábito no es manifestativo de un inteligible *per accidens*, expresión que no es aplicable a las operaciones intelectuales. Y como tales operaciones no son constituyentes, en tanto que manifiestas equivalen a la noción de presencia mental, que se describe como límite mental o como constancia. La constancia de la presencia preside el juego de los axiomas B y C en la operatividad intelectual. La jerarquía de las operaciones de la inteligencia comporta, salvo para las operaciones abstractivas, pugna y compensación. De acuerdo con estas nociones es preciso sentar que la jerarquía de las operaciones de la inteligencia sigue dos líneas diferentes y, por tanto, que la unificación ha de lograrse, sobre todo, de acuerdo con esa doble línea, por lo que las operaciones unificantes son intermedias y no las superiores.

La unificación intelectual es compatible con la de la sensibilidad por ser operativamente intermedia, pues ello permite operaciones intelectuales incoativas que por no ser las intelectualmente unificantes (es obvio que la unificación intelectual no es incoativa) son la unificación del conocimiento sensible sin eliminar la percepción (si el abstracto es la circunferencia, no es la unificación de la sensibilidad. Si el abstracto es tiempo articulado, se logra la determinación formal de los recuerdos y de las *collationes* sensibles, y con ello la unificación sensible). Nótese que si la unificación operativa intelectual fuera culminar, descalificaría el carácter unificante de la abstracción respecto del conocimiento sensible. La compatibilidad del conocimiento sensible y el intelectual reside justamente en la abstracción.

Las operaciones intelectuales superiores son explicitaciones de concausalidades, y así compatibles con ellas. Los explícitos no son objetos sino prioridades reales (causas) en concurrencia variable. En tanto que la concurrencia es variable, el sentido de las prioridades también lo es. Como dicha concurrencia es física, las operaciones explicitantes se distinguen de las operaciones intelectuales unificantes (que no pugnan). En aquéllas, la prioridad de la presencia mental (que equivale a su constancia) pugna con los principios explícitos. La abstracción no guarda implícitos los objetos sensibles, por lo cual la explicitación ha de distinguirse de la conversión al fantasma. En la Lección segunda se expuso la comprensión explícita de la operatividad sensible animal. Esa exposición de la vida animal y vegetal no es axiomática, de modo que la eventual extensión de los axiomas del conocimiento humano al conocimiento animal no es tratada en ella.

Los explícitos, es decir, las causas predicamentales y el fundamento, no son axiomas, y la compatibilidad de aquéllas (la concausalidad) tampoco es axiomática. La compatibilidad de las operaciones cognoscitivas humanas sí lo es, y ello se expresa, sobre todo, con los axiomas de la jerarquía y de la unificación. A su vez, la compatibilidad de las causas predicamentales con las operaciones (la compatibilidad entre la compatibilidad no axiomática y la axiomática) requiere, como se ha dicho, la pugna de la constancia de la presencia mental con los explícitos, es decir, la distinción entre la unificación de las causas (concausalidad) y la unificación de las operaciones cognoscitivas. Según esto, en las operaciones unificantes la presencia mental no pugna con principios físicos, sino que hace comparecer la cotenencia de las causas –que he llamado número físico– de acuerdo con una elevación al nivel inteligible –número pensado–, por lo que la intencionalidad de esos objetos es hipotética.

Es importante poner de relieve la peculiar objetivación propia de las operaciones unificantes, para evitar la confusión entre las dos líneas prosecutivas de la inteligencia. Hemos denominado a tales objetos *propiedades relacionales*. En ellos culmina la compensación de la pugna objetiva propia de las ideas generales y sus determinaciones. Las propiedades relacionales son los objetos *más destacados*. El destacarse objetivo se corresponde con lo que he llamado intencionalidad hipotética. Las propiedades relacionales "están ahí delante", no descienden, pues son relaciones no fundadas en relatos (son las reglas en el nivel de los casos, a los que relacionan; en ese nivel las reglas se determinan), sino escuetamente formales (no empíricas)[7].

Las propiedades relacionales pueden denominarse formalidades puras en atención a que su intencionalidad es hipotética. Por eso, la noción de absoluto físico que propone la física matemática es manifiestamente incorrecta. La breve exposición del mecanicismo contenida en la Lección cuarta de este tomo muestra los intercambios de niveles cognoscitivos a que la admisión del absoluto físico da lugar (por ejemplo, el espacio absoluto es una oscilación entre una imagen, una idea general y una propiedad relacional). La intencionalidad hipotética no es, por así decirlo, una intencionalidad "menor" o insegura y necesitada de "verificación". Como se ha dicho, toda intencionalidad es "aspectual". La noción de hipótesis es la peculiar aspectualidad de las formas puras objetivadas por el logos, que puede formularse así: ausencia de correspondencia exacta de tales formas con otros niveles formales (respecto de los números físicos las formas puras no son aspectuales, sino no ajustadas por elevantes). La no equivalencia de los niveles formales se sigue del axioma B y no debe ser conculcada por las operaciones unificantes. En rigor, el valor intencional de los objetos de dichas operaciones es netamente inequivalente al de los objetos de las demás operaciones.

Como se dijo en la Introducción y se expuso en la Lección quinta, las propiedades relacionales se obtienen a partir de la versión intencional de los objetos de las operaciones racionales sobre los objetos de las operaciones generalizantes. Los objetos de las operaciones racionales son compensaciones de la pugna de la presencia mental con los principios físicos

7. La discusión sobre el valor de realidad de los llamados criterio empirista y esencial de significado no tiene razón de ser, pues el primero no versa sobre la realidad (los casos no son reales, como se ha dicho), y el segundo o es la extrapolación característica de la metafísica prematura, o se reduce a la intencionalidad hipotética de la matemática.

explícitos. Dicha compensación es distinta en cada una de las operaciones (concebir, juzgar y fundar) y, por tanto, su valor objetivo se corresponde con una explicitación incompleta (o que guarda implícitos), o lo que es igual, tales objetos son *detenciones* de la explicitación, pues sólo así se cumplen en dichas operaciones los axiomas de la conmensuración y de la intencionalidad (axiomas laterales E y F). Como es preciso distinguir la intencionalidad de la explicitación, los objetos de las operaciones racionales pueden describirse como compensaciones por ser la detención de la explicitación. Si se prosigue la explicitación, la detención en el objeto superior se supera, y la compensación es otra.

La distinción entre intencionalidad y explicitación comporta que el concepto objetivo, la compensación judicativa y la del fundamento no versan sobre la realidad, sino sobre otros objetos. Hemos aludido a ello con la noción de metafísica prematura. La metafísica prematura equivale a la extrapolación de las compensaciones o detenciones de la explicitación.

El planteamiento que llamo metafísica prematura ha aparecido en las Lecciones anteriores, sobre todo en la tercera, que se ocupa de la comprensión explícita de las nociones de sustancia y movimiento. Las tesis mantenidas y defendidas en esa Lección muestran la distinción entre las intencionalidades y las explicitaciones racionales. Las objeciones a las tesis son un oscurecimiento de esa distinción debido a que se rehúsa abandonar el límite. La Lección cuarta es un intento de disolver la metafísica astral de Aristóteles.

La metafísica prematura es inevitable y encuentra su justificación en la imposibilidad de que a las operaciones racionales no correspondan objetos. Sin embargo, todo objeto es intencional (axioma lateral F), por lo cual la cuestión de los objetos de las operaciones racionales obliga a averiguar la referencia intencional que les es propia. La pretensión de una metafísica intencional metafísica –que verse sobre los primeros principios– ha de descartarse *si se admite una axiomática metafísica*: la axiomática metafísica difiere de la axiomática de las operaciones cognoscitivas humanas y, por tanto, no es objetiva. Más aún, ni siquiera la dimensión del abandono del límite mental que llamo pugna de la presencia mental con las causas explícitas es el conocimiento de lo real metafísico, sino tan sólo de lo real físico. Esta última distinción se corresponde con la distinción real de la esencia y el ser extramentales. La concausalidad cuádruple es la esencia física. Con otras palabras: la distinción *real* de esencia y ser (salvo en el hombre) se corresponde con la distinción entre

física y metafísica (esto es coherente con la superioridad del ser sobre la esencia si media distinción real). Ahora bien, si para conocer la realidad física, es decir, la concausalidad, se precisa el abandono del límite según la pugna de la presencia mental, también se ha de decir que la objetivación de lo físico da lugar a una física prematura.

La axiomática metafísica se distingue netamente de la metafísica objetiva o prematura. Además, la metafísica objetiva, por no ser axiomática, se presta a las confusiones indicadas en la Introducción al tomo tercero: se puede intentar pensar los objetos correspondientes como ideas generales (por ejemplo, la univocidad del ente) o como casos (el singular de Ockham, o bien extrapolar la actualidad de los abstractos o de las compensaciones racionales). Estas confusiones o intercambios de operaciones y objetos dan lugar a polémicas inútiles, que versan sobre primacías objetivas, ponen en peligro la compatibilidad de los niveles (axioma B), y fuerzan la unificación (axioma C). También ponen en peligro la compatibilidad entre el conocimiento y lo físico. Por eso decía que la cuestión de los objetos de las operaciones racionales reside en averiguar sobre qué versan intencionalmente.

La compatibilidad de los distintos objetos exige que sus intencionalidades no sean recíprocas. Brevemente: los abstractos versan sobre lo real a través de su determinación sensible; las ideas generales sobre los casos (y así parcialmente sobre los abstractos); los objetos racionales sobre las ideas generales (y también el fundamento sobre la proposición y ésta sobre el concepto objetivo); las propiedades relacionales versan hipotéticamente sobre los números físicos. Y también: la intencionalidad abstracta es articulante; la de las ideas generales es regulativa; la de los objetos racionales permite la consumación de la compensación de la pugna objetiva, peculiar de las operaciones generalizantes (también se da entre los distintos objetos de la línea prosecutiva racional. Es lo que llamo lógica deductiva, de la que trataré en el apartado 2 de esta Lección); la de las propiedades relacionales es formalmente pura (y por eso hipotética). Conviene señalar que las objetividades racionales, por detenidas, si se extrapolan son absolutas, aunque no como puras formalidades. Entendidos así, los distintos objetos pensados son compatibles.

## A. *Las apreciaciones de incompatibilidad*

Las observaciones precedentes dan razón de las polémicas en torno a las primacías objetivas, las cuales, insisto, comportan confusión y son estériles porque descalifican algunos objetos al sentar falsas incompatibilidades. Algunos de esos planteamientos fueron examinados en el tomo tercero de este Curso.

La propuesta sobre la jerarquía de las operaciones intelectuales atiende a la constancia de la presencia, a las peculiares pugnas y compensaciones de las operaciones prosecutivas, y al carácter intermedio de las operaciones unificantes. En la primera de las líneas prosecutivas, tanto la pugna como la compensación son objetivas. En cambio, en la prosecución racional la compensación es objetiva, pero la pugna no lo es, por cuanto que se entabla entre la prioridad de la presencia mental y las concausalidades físicas explícitas. Así se desvanece la falsa apreciación de incompatibilidad.

Según esto, las operaciones racionales son las superiores porque la explicitación sienta la compatibilidad de la prioridad intelectual (constante e inmaterial) con la prioridad física (material e inconstante). Tal superioridad no comporta incompatibilidad con los objetos conmensurados con otras operaciones, porque los explícitos no son objetos. A su vez, los objetos de las operaciones racionales son compensaciones, es decir, detenciones de la explicitación. Dichos objetos (cuya extrapolación he llamado metafísica prematura) son superiores, pero no comportan la descalificación de otros objetos, puesto que sin ellos no serían intencionales.

Tampoco sería acertado formular una cuestión de jerarquía entre los explícitos y los objetos. Con los explícitos cuya prioridad es física y no mental, se compara, en pugna, exclusivamente, la prioridad de la presencia mental. Esta prioridad es superior a la de las causas. Por su parte, las compensaciones racionales se conmensuran con la presencia, pero, por otro lado, detienen la explicitación, y son posibles porque ninguna operación racional deja de guardar implícitos. Aunque la operación de juzgar explicite la concausalidad cuádruple (lo que cabe llamar orden predicamental), guarda implícito el fundamento, puesto que la concausalidad cuádruple es la esencia extramental distinta realmente del ser. Esta distinción ha sido ya indicada; volveremos sobre ella en esta Lección. El carácter no exhaustivo de la explicitación del fundamento se debe a que la

presencia es superior a las causas predicamentales, pero no al primer principio. Y ello es manifiesto en el hábito de los primeros principios.

Las operaciones unificantes no serían posibles si los objetos racionales no fueran compatibles con las ideas generales. Más aún, sin tal unificación, la intencionalidad de los objetos de la metafísica prematura se anula y es sustituida por su extrapolación (se confunde la realidad extramental con la actualidad). Por consiguiente, la descalificación de la aritmética por parte del metafísico objetivista es injustificada. Y al revés, la descalificación de la metafísica objetiva por parte del físico matemático es simple ignorancia sobre el estatuto de sus objetos. A su vez, los filósofos totalistas sistemáticos privilegian las operaciones generalizantes y desconocen el valor unificante y superior de la aritmética.

La descalificación de unos objetos por mor de la primacía de otros comporta la apreciación de falsas incompatibilidades. Tales apreciaciones van acompañadas de confusión. Así, la metafísica prematura suele propugnar el estudio de las formalidades sin reparar en que los objetos matemáticos son puramente formales. A su vez, la física matemática involucra consideraciones causalistas mal ajustadas, etc.

Para no incurrir en descalificaciones basta con controlar la absolutización de objetos (las formalidades puras son los objetos de operaciones intermedias; los objetos de la metafísica prematura son detenciones de la explicitación; la noción de "todo" no es trascendental, etc.). El control lo proporciona la propuesta sobre la jerarquía de las operaciones intelectuales, la cual sienta varios sentidos de la compatibilidad, que a su vez son también compatibles. La jerarquía operativa comporta la compatibilidad de los axiomas. Así, el axioma A sería falso sin el axioma C, etc. Por otra parte, el axioma D garantiza que el conocimiento intelectual humano no pertenece al universo: la compatibilidad de los axiomas de la teoría del conocimiento humano se distingue de la concausalidad.

El panteísmo incurre en una confusión en la apreciación de los niveles operativos y de las causas. Esto es suficiente para caracterizarlo, sin que sea precisa su refutación apelando a otros órdenes de compatibilidad (en especial, a la compatibilidad de los primeros principios, o axiomas del ser, la cual, como veremos en el último apartado, también es con frecuencia conculcada). Dicha confusión conduce a una interpretación del absoluto precipitada y amalgamada: prematura. Veamos algunos ejemplos.

En primer lugar, la noción de sustancia de Espinosa. Baste señalar: sustancia única, causa de sí y autoconcebida. La intelección separada se

confunde con la sustancia, confundida, a su vez, con la causalidad, reducida, por su parte, a la confusión de eficiencia y formalidad, con exclusión del fin. La unicidad de la sustancia destroza la noción de universo, reducido a una consideración estructuralista de lo que Espinosa llama modos. Por su parte, la gnoseología de Espinosa contraviene el axioma A y da una versión homogeneizada del D. La proposición que equipara el orden y conexión de cosas y de ideas, elimina la distinción entre la compatibilidad concausal y la compatibilidad de niveles. Esta proposición de Espinosa tiene una clara intención sistemática, que prepara la del idealismo alemán. Comprobamos que la noción aristotélica de intelección pura separada es imprescindible para una teoría de la compatibilidad (aunque su correcta formulación exige un sentido del acto no descubierto por el Estagirita. Véase nota 6).

En segundo lugar, las nociones de espacio y tiempo absolutos de Newton. Baste señalar: el espacio constituye el llamado "sensorium Dei", lo que permite sostener que el universo es criatura, sin que su creación o aniquilamiento arrastre consigo el espacio, que por ser absoluto no es creado; paralelamente, la causalidad se limita, de modo que la inercia se presupone a su causa –distinción de *vis insita* y *vis impressa*–. Leibniz se opone a este planteamiento del absoluto (cfr. en especial su correspondencia con Clarke), entre otros motivos, por percibir su afinidad con la noción de atributo en Espinosa. Como se ve, la absolutización del espacio y el tiempo concede erróneamente el axioma D a la imaginación, separa el movimiento de la concausalidad, y reduce la compatibilidad del universo (o compatibilidad concausal): desaparece la unidad de orden y la consideración de los comienzos en el universo –la llamada impropiamente cosmogonía–. La noción de *sensorium Dei* contraviene la noción aristotélica de intelección pura separada y compromete a Dios cognoscitivamente con el universo de un modo representativo. Es claro, asimismo, que el arreglo kantiano, según el cual el espacio y el tiempo dejan de ser el sensorio de Dios para pasar a ser la consideración formal del nivel sensible cognoscitivo humano, comporta, por lo pronto, la conculcación del axioma A. Pero sin este axioma el axioma C queda aislado de la consideración de su compatibilidad. Las antinomias relativas a la idea de mundo muestran también una grave confusión en lo que respecta al axioma D; es decir, la descolocación newtoniana del espacio no es corregida por Kant de un modo adecuado.

Por lo demás, la filosofía kantiana no es tan sólo una versión de la mecánica de Newton en términos gnoseológicos puros. Kant no es

panteísta; sin embargo, del panteísmo cognoscitivo sólo le separa su precario mantenimiento del axioma B. Además, Kant introduce un planteamiento nuevo que llama trascendental. En la *Crítica de la Razón Pura* este planteamiento afecta en especial al axioma C, y en el fondo alberga una actitud que desemboca en la sistematicidad, esto es, en el desvanecimiento de la compatibilidad de los axiomas de la Teoría del conocimiento con la concausalidad[8].

La versión trascendental de la lógica significa: posición de temas desde principios cognoscitivos situados *a priori*. Kant alude a esto con las nociones de condición de posibilidad y de deducción trascendental. Es manifiesto que la versión trascendental de la lógica conlleva la imposibilidad de mantener la noción aristotélica de intelección separada.

El significado de la lógica deductiva fue establecido por Aristóteles del siguiente modo: en la demostración, puesto un antecedente, y por lo mismo que se pone, resulta puesto un consiguiente. Si al antecedente lo llamamos premisas, al consiguiente conclusión, y a su relación silogismo, la conclusión es *un propio* de las premisas. Pues bien, si la versión trascendental de la lógica se extiende a la deducción, tenemos un tercer ejemplo de panteísmo que podemos llamar sistemático. La sistematicidad absoluta es la absolutización del propio de la lógica demostrativa. La citada proposición de Espinosa recibe, a partir del planteamiento trascendental, un nuevo significado.

Si la razón deduce el universo, el universo es un *positum* deductivo, un propio de la razón, y se ignora el carácter prosecutivo de la razón. La diferencia con Newton consiste en que el espacio absoluto no se puede deducir.

En su variante hegeliana, la filosofía sistemática se reconoce definitivamente en la identificación de lógica y metafísica. Según tal identificación, el espacio y el tiempo de Newton son la alienación de la Idea absoluta en que la Ciencia de la Lógica culmina. Pero Hegel no puede sustituir el universo de Newton por el de Aristóteles, porque la entera logicidad del método es incompatible con la distinción entre facultades; asimismo, excluye la concausalidad del fin y la materia: el método exige un comienzo absoluto. El monismo metódico es también incompatible con la pluralidad de operaciones intelectuales y con los hábitos: la génesis

8. La pugna explicitante no conculca los axiomas de la teoría del conocimiento, como se ha indicado en Lecciones anteriores.

lógica es la apropiación reiterada de todas las diferencias, su unificación que suprime cualquier posición independiente o particular, la asimilación como necesidad que justifica la violencia: es la inquietud de la acción infinita, la autoconciencia desgraciada que postula el autorreconocimiento en el todo. De esta manera, la intelección separada se hace incompatible con el mundo material (el panlogismo genético transformante del universo por asimilación del propio deductivo a la poiesis, es la versión materialista de la dialéctica, es decir, el marxismo. En este caso, la insuficiencia de la comprensión hegeliana de la compatibilidad da lugar al ateísmo, es decir, a una incompatibilidad definitiva).

El tratamiento trascendental, y luego dialéctico, de la lógica pone de relieve varios extremos importantes. Ante todo, la imposibilidad de deducir el universo de la inteligencia divina: el universo no es un propio lógico de la inteligencia absoluta, una conclusión. Asimismo, la relación entre lógica y metafísica en Aristóteles prohíbe la interpretación trascendental de la lógica. No se niegan con esto los principios lógicos ni el valor de la deducción; se niega simplemente que sean productivos. El axioma A vincula la objetividad a la operación. La cuestión es si la relación entre las premisas y la conclusión es meramente objetiva: las premisas no son operación cognoscitiva alguna –en cuanto antecedentes–. La operación de pensar las premisas destaca a éstas para que en su virtud (exentas respecto del pensar) resulte algo pensado. Las premisas, sin más, no piensan. Ciertamente, Kant, y antes que él Descartes, notaron este extremo, y es conocido el escaso aprecio de Descartes por el simple formalismo lógico (Hegel es aún más drástico: para él la lógica formal es falsa). Pero después de ello, el planteamiento trascendental ha de declararse carente de justificación y forzado, porque con él se traslada el orden de la lógica al de la constitución del objeto mismo. De manera que la función no descubierta aún en el plano del objeto de experiencia kantiano, de lo que se articula ante el sujeto, se sitúa (y se valora críticamente en los mismos términos) en el ámbito de la pura antecedencia subjetiva que desemboca en el objeto haciéndolo pensable y posible a la vez. Ahora bien, es evidente que una función constitutiva del objeto es reflexiva, pues equivale al cobro de la función en él, que, al ser pensable en virtud de la función, es la función misma en cuanto manifiesta. Pero también es evidente que dicha reflexión es especulativa (en el sentido que hemos dado a esta palabra), pues antes del objeto al que constituye, no es

objetiva[9] y, por tanto, sólo puede ser espontánea. También en el aristotelismo el estatuto de la lógica es reflexivo, pero en otro sentido, pues no es *a priori* respecto del objeto, sino posterior a él, como indica la expresión *segunda intención*, por lo que en modo alguno cabe llamarla constitutiva del objeto (examinaré este punto en el apartado 2 de esta Lección).

En el planteamiento que propongo, las segundas intenciones no son la operación cognoscitiva de las primeras intenciones (los abstractos), y si son ideas generales, para ser objetivadas requieren otra operación. Ambas operaciones son compatibles; en cualquier caso, el axioma B señala que la operación que objetiva las segundas intenciones no objetiva las primeras. Si son compensaciones racionales, son segundas respecto de explícitos, pero no versan sobre ellos[10].

Según lo que Kant denomina deducción metafísica de las categorías, éstas son una mera trasposición lógica del juicio. Las categorías pretendidamente deducidas son tratadas como funciones espontáneas de síntesis respecto del llamado objeto de experiencia, el cual, más que una intención primera, es una mala interpretación de la unificación de los objetos de distintas facultades, incorrecta porque prescinde de las operaciones (conculca los axiomas A, B y C). Además, esta unificación no es asunto lógico, por lo cual la distinción entre lógica formal y lógica trascendental es inadmisible. Las categorías funcionan como principios (supuesta la trasposición de las segundas intenciones a una reflexión de índole especulativa). Así pues, dicha trasposición es un uso inadecuado del propio lógico que conlleva un déficit de compatibilidad: el universo habría de ser puesto desde principios espontáneos de la mente humana. Y como tal posición se revela problemática, la proposición "existe un universo" queda en suspenso. Pero si dicha posición se lograra, el universo se debería y subordinaría a la validez de principios especulativos, que sin él serían defraudados, es decir, que lo necesitarían para su ostensión –como se muestra en la solución de la tercera antinomia–. Esta mutua subordinación es incompatible con la afirmación "existe un universo". El universo debe ser compatible con un inteligir que no lo necesite (por eso se habla de pugna). La concausalidad no debe formar parte del inteligir (las causas son causas entre sí), pero ambos deben ser compatibles.

9. Sino sólo lo que Kant llama una "representación" (*Vorstellung*), puesto que, como elemento del objeto de experiencia, no es objeto, sino infraobjetiva.

10. En cuanto que versan sobre las ideas generales habría que llamarlas *terceras* intenciones.

Si se adopta el planteamiento trascendental, el universo (el mundo, en terminología kantiana) debería derivar de la espontaneidad del sujeto. Sin embargo, al intentar esa derivación resulta una incompatibilidad (llamada "cosa en sí"). Ello no es de extrañar porque en la Dialéctica trascendental el sujeto se asimila a la idea de alma, lo cual se distingue de la idea del mundo y de la idea de Dios. Tales ideas no derivan una de otra, lo que priva de unidad al planteamiento trascendental y da lugar a una clara anomalía: ¿de qué modo el sujeto puede representarse las otras dos ideas de la razón, que son otros tantos criterios de unidad aunque sólo regulativos? Kant afronta esta grave dificultad intentando formular un modo de armonizar esas ideas. Para ello apela a la noción de fines o intereses de la razón. Sin embargo, el estatuto de la finalidad es meramente representativo, como Kant reconoce en la *Crítica del juicio*. Por tanto, no se puede decidir si se trata de una armonía en sentido fuerte –como la propuesta por Leibniz– o de una "feliz casualidad". En suma, se trata de un ensayo de compatibilidad que no logra asentarse como planteamiento doctrinal.

Por tanto, conviene distinguir, como se ha propuesto, las intenciones segundas de la reflexión trascendental. Además de esta distinción también debe admitirse que la compatibilidad del universo con la intelección humana no es posible sin la distinción entre intenciones y explicitaciones. Esta última distinción comporta que la mente humana ejerce una pluralidad de operaciones.

### B. *Aclaración sobre la compatibilidad de los actos cognoscitivos del hombre*

La compatibilidad de las distintas dimensiones del conocimiento humano no se reduce a lo que se podría llamar una "coexistencia pacífica", es decir, a la no interferencia entre ellas o al no estorbarse unas a otras. Los axiomas de la jerarquía y de la unificación proporcionan algunas indicaciones del sentido de esta compatibilidad, que completaremos en este apartado.

Si se tienen en cuenta los hábitos intelectuales adquiridos, es menester encontrar un criterio de unificación superior al de la unificación entre operaciones. Ha de tenerse en cuenta, además, que –como se dijo en la

Introducción del tomo tercero– la libertad entra en juego en el conocimiento intelectual a través de los hábitos. También es de notar que hemos procurado no confundir el conocimiento operativo y el habitual con el cognoscente, es decir, con la persona humana. Entre otros motivos, esta distinción se debe a la necesidad de excluir por completo la interpretación del conocimiento humano como una relación sujeto-objeto.

Con todo, es claro que el conocimiento –tanto operativo como habitual– depende radicalmente de la persona, pues si no conoce *alguien*, no tiene sentido hablar de conocimiento intelectual. En atención a esta dependencia llamo a la persona, es decir, al cognoscente, el *núcleo del saber*. Asimismo, la libertad se convierte con el ser personal, pues de otro modo no podría entrar en juego en el conocimiento intelectual a través de los hábitos.

La unificación de las diferentes dimensiones del conocimiento del hombre ha de distinguirse del núcleo del saber, y debe entenderse como *dependiente exclusivamente de él*. Lo que depende exclusivamente del acto de ser personal es la esencia del hombre. La esencia es realmente distinta del acto de ser. En suma, describimos la esencia del hombre como la unificación de las dimensiones del conocimiento (y de la voluntad) que depende exclusivamente del ser personal. Esa unificación ha de extenderse a los actos voluntarios. Paralelamente, la persona no es sólo el núcleo del saber, sino también el núcleo de lo voluntario, y, de acuerdo con esto, la esencia del hombre es la unificación de una pluralidad.

Si atendemos a que la libertad es radicalmente personal, la esencia humana, la unificación, se entiende justamente como *disponer*. Disponer equivale a depender exclusivamente de la libertad[11]. En esto se distingue la esencia del hombre de la *esencia extramental* o universo, lo cual por depender del acto de ser como persistencia, es su analítica, cuya unidad se ha descrito como concausalidad cuádruple. La esencia del hombre se distingue de las causas precisamente porque no depende del acto de ser principial, sino exclusivamente del acto de ser personal.

El estudio completo de la esencia del hombre como unificación o disponer de acuerdo con matizaciones habría de atender a la unificación de las dimensiones del conocimiento intelectual, a la unificación de los actos de la voluntad y a la unificación de lo cognoscitivo y lo voluntario, y

11. La palabra "disponer" designa tanto una relación con lo disponible, como un discernimiento o pluralidad de los dis-ponible. Se dispone de una pluralidad porque la esencia como disponer es, a su vez, unificación de una pluralidad. Llamo a esta pluralidad, *matizaciones dispositivas*.

también a la unificación de lo cognoscitivo y lo voluntario con el tener corpóreo (que es otro modo de disponer en cuanto que es integrado en la esencia). Dicho estudio corresponde a la Antropología trascendental; aquí consideramos el carácter unificador de la esencia tan sólo respecto de las dimensiones cognoscitivas. Al considerarlo así, se han de resaltar los siguientes extremos.

Primero. Si se atiende a la descripción de la esencia como disponer dependiente exclusivamente de la libertad, los actos se describen como modos o matizaciones del disponer (cuya unificación es la esencia). En Antropología es preferible esta terminología a la de actos (tomada de Aristóteles): las operaciones cognoscitivas son, antropológicamente, modalidades dispositivas unificadas como esencia[12]. Esta modalidad dispositiva puede llamarse también *valor de según*: se conoce según se conoce. Es claro que la expresión "según" es otra manera de formular la conmensuración.

Segundo. La esencia como unificación estriba en novedad. Esa *novedad* se describe como crecimiento. En otros lugares he formulado la noción de crecimiento como *el hacer suyo que es peculiar de la unidad*. La unificación como crecimiento compete a los hábitos adquiridos. Ahora bien, como los hábitos de la inteligencia se adquieren de otro modo que los de la voluntad, la unificación como crecimiento no es unívoca: los hábitos intelectuales marcan niveles de unificación como crecimiento; los voluntarios, por ser ellos mismos crecientes, marcan un vector de crecimiento esencial que se distingue del crecimiento marcado por los niveles de la unificación intelectual. De aquí se sigue que la unificación de lo intelectual y lo voluntario va más allá de la consideración de la esencia como unificación de las dimensiones cognoscitivas solamente[13].

Tercero. La esencia como unificación creciente de acuerdo con niveles (en tanto que unificación de lo intelectual) requiere una *salvaguarda* de su exclusivo depender del acto de ser personal. Esa salvaguarda es la presencia mental[14]. Dicha salvaguarda no es requerida por la esencia

12. La conveniencia de dicha terminología obedece a la distinción real del acto de ser humano con la esencia del hombre.

13. Para que la unificación de lo intelectual y la voluntad sea posible, se requiere un hábito intelectual no adquirido.

14. La presencia mental salvaguarda la unificación esencial, no a la persona, a la que corresponde el carácter de *además*. Nótese que la unificación como novedad equivale a crecimiento, justamente porque depende exclusivamente del carácter de además del ser humano. El desarrollo de estas indicaciones compete a la Antropología trascendental.

en tanto que es unificación de lo voluntario. Por eso se habla de presencia mental; no tiene sentido una presencia voluntaria[15].

De acuerdo con esto, la descripción de la presencia mental como límite no tiene intención peyorativa alguna, porque, en Antropología, límite significa precisamente lo que impide la confusión de la esencia humana con cualquier otra. Por tanto, el límite equivale a las modalidades dispositivas que he llamado operaciones intelectuales. Veamos ahora cómo la presencia mental salvaguarda el exclusivo depender del núcleo del saber que caracteriza la esencia del hombre según los modos operativos de disponer.

La abstracción es la matización dispositiva que salvaguarda el disponer esencial en el modo de articular el tiempo. La articulación del tiempo salvaguarda la distinción de la esencia del hombre respecto de la esencia y el acto de ser extramentales, los cuales a su vez se distinguen como *antes* (esencia) y *después* (persistencia). Al articular el tiempo según la presencia, la distinción real del antes y después *queda fuera* (por eso se dice que son extramentales).

Asimismo, la abstracción se convierte al fantasma. En rigor, dicha conversión es la *mostración* del conocimiento sensible. La mostración equivale a la noción de *fenómeno*. Al ser mostrados o "fenomenizados", los objetos sensibles son elevados por encima de su dependencia de las inmutaciones orgánicas. Sin la presencia abstractiva, lo sensible no es fenómeno, no se muestra.

Otra de las modalidades dispositivas es la generali-zación. En atención a la novedad de la esencia del hombre, describimos la generalización como el conocimiento de *todo lo demás*. Todo lo demás significa todo menos la presencia. Si la presencia formara parte de lo conocido como generalidad, no salvaguardaría la dependencia exclusiva de la esencia respecto del núcleo del saber, puesto que la esencia se incluiría en el todo o se confundiría con él. Pero, repito, no se conoce todo, sino todo lo demás respecto de la presencia, es decir, todo lo demás menos la presencia, puesto que se conoce según ella.

Para que la generalización fuese un conocimiento del absoluto, sería menester que la presencia formara parte de lo conocido según ella, esto es, que conocer *según* la presencia fuese el conocimiento de la presencia[16].

15. La noción de salvaguarda equivale a la de exención: la presencia mental exime al objeto de ser. Por eso la he llamado también *diferencia pura con el ser*.

En la prosecución racional, la presencia salvaguarda la unificación esencial tanto en las compensaciones objetivas como en la explicitación de las causas predicamentales. Esto último es claro: para explicitar las causas la presencia ha de distinguirse de ellas recabando su superioridad. Es lo que he llamado pugna o contraste. La pugna equivale también a la compatibilidad –sin confusión– de la esencia del hombre con la *esencia extramental*. Asimismo, el que la prosecución racional no sea indefinida resalta la mencionada salvaguarda. Si la prosecución racional fuese indefinida, haría imposible la novedad de la unificación esencial como crecimiento exclusivamente dependiente del núcleo del saber.

Como veremos, la última operación racional conoce el fundamento en la medida en que se guarda definitivamente el implícito[17]. A la compensación de esta operación la llamo *base*. Como objeto, la base es triplemente intencional. En cierta medida puede decirse que es el conocimiento intencional del fundamento (ello equivale a lo inmediato de la compensación). Pero, además, la base es intencional respecto de las compensaciones judicativas. En atención a esta intencionalidad, la base se denomina *el traer que acompaña*. En tercer lugar, la base es intencional sobre las ideas generales. De acuerdo con esta intencionalidad se formula la noción de *exclusividad*, es decir, la imposibilidad de una tercera operación unificante[18]. De esta manera el fundamento no se "escapa" de la unificación esencial: por no alcanzar a discernirse de su compensación, la última explicitación no está más allá de dicha unificación.

Sólo si la presencia mental se detecta como límite de una manera distinta a lo que he llamado pugna, y excluyendo sin más la compensación, esto es, al advertir que la presencia no puede recabar su superioridad respecto de los primeros principios (pues éstos son superiores a ella), se trasciende la unificación esencial del hombre. Llamo a esto *advertencia* del ser extramental. Por tanto, sin la libertad personal dicha advertencia no sería posible[19].

16. Esta es la noción de *evidencia* propia del racionalismo a partir de Descartes. Esta actitud intelectual confunde el disponer con lo *disponible*. Pero disponer del disponer es enteramente incompatible con su dependencia exclusiva respecto del núcleo del saber.

17. Por guardar el implícito definitivamente, la explicitación del fundamento no se mantiene y se compensa de inmediato.

18. Esto equivale a decir que la matemática carece de fundamento.

19. Una exposición más amplia de lo contenido en este apartado se encuentra en *El Acceso al ser*. Véanse también los párrafos finales de *Lo intelectual y lo inteligible* (Anuario Filosófico, vol XV-2, 1982).

## 32. LA LÓGICA DEDUCTIVA

Hemos señalado varios tipos de compatibilidad, entre ellas, la de las causas y la de los actos cognoscitivos que las explicitan o las manifiestan. La meta de este apartado y del siguiente es completar la exposición de esas dos compatibilidades. La compatibilidad de las fases de la razón comporta la relación entre las compensaciones. A su vez, es preciso estudiar la operación que pugna con la concausalidad cuádruple. Esa operación es el juicio, del que nos ocuparemos en el siguiente apartado.

Lo que primero reclama aclaración es la relación entre las compensaciones racionales en tanto que distintas de las explicitaciones. Dicha relación es intencional. Las intenciones de la razón no son primeras, sino segundas, pues aunque las explicitaciones no son intencionales, las compensaciones no las preceden, y las intenciones se llaman segundas por ser precedidas.

Conviene señalar que la intencionalidad de las compensaciones racionales es, al menos, doble. Como se ha visto al estudiar el concepto objetivo, una de esas intenciones versa sobre la generalización. La otra es interna a la prosecución racional, lo que justifica distinguir la lógica de la razón a la que denominamos de-ductiva o de-mostración, de la lógica de las ideas generales, o lógica extensional, y de los objetos matemáticos. De esta distinción se sigue que las intenciones de-mostrativas no dan lugar a operaciones unificantes[20].

También se puede llamar interna a la versión de las ideas más generales sobre las que lo son menos. Por tanto, lo característico de estas intencionalidades se expresa con el término "volver": las intenciones superiores de cada línea versan sobre las inferiores, que las preceden. Y, puesto que ninguna de esas intenciones remite a la realidad, *vuelven* sobre lo ya pensado (de acuerdo con su índole posesiva, cualquier operación ya ha pensado). Esto puede llamarse también un re-pensar lo ya pensado: lo ya pensado se dice repensado desde la operación siguiente o superior. Las intenciones internas a las líneas prosecutivas cumplen el axioma C de esta manera. Por eso, puede hablarse de lógica interna en ambas líneas.

Veamos ahora en qué se distinguen las lógicas intenas de las dos líneas prosecutivas. Insisto en que las compensaciones racionales son segundas intenciones porque las explicitaciones las preceden. Pero las

20. Como el abstracto es prelógico, la conversión al fantasma es mostrativa, no de-mostrativa.

compensaciones no versan sobre las concausalidades explícitas[21]. Por consiguiente, el re-pensar las intenciones racionales sigue una línea inversa a la prosecución racional. Quiere decirse con esto que la detención definitiva de la explicitación comporta el volver de las compensaciones, o sea, que, por ejercerse una última operación explicitante tiene lugar el retorno lógico de la razón. Por tanto, no se vuelve sobre el explícito, ni la intencionalidad de las compensaciones es autorreferente[22].

Ahora bien, la noción de autorreferencia es un embrollo en el que cabe caer en el caso de la lógica deductiva[23]. Con todo, no es posible que un objeto piense otro, pues pensar es operación. Por tanto, hay que preguntar qué significa que, volviendo, una intención superior repiense otra inferior sin que se ejerza una operación cuyo objeto sea la unificación de ambas.

Cuando se trata de las ideas generales, el embrollo que parece comportar la noción de lógica interna se soluciona de entrada, puesto que la idea general inferior se puede llamar, obviamente, particular respecto de la más general, y es término intencional de ésta sin transformarse en otro objeto (sigue siendo general respecto de sus propias determinaciones particulares). Por eso, en esta línea el volver va acompañado de una generalización progresiva –sin que sea pensable una última idea general–. A través de sus términos intencionales, la idea general superior llega hasta la idea menos general (noción de árbol lógico).

Sin embargo, esa ida y vuelta que se da en la generalización no cabe entre las intenciones racionales porque el "camino" de ida corre a cargo de las explicitaciones. Ello se corresponde con que si no es pensable la idea general máxima, sí que hay una última compensación racional, que es la base. Paralelamente, no se puede pensar la compensación racional superior a partir de la inferior. Tampoco la vuelta se da como en la lógica interna de

21. Los explícitos con que pugna la operación previa no son re-pensados por la compensación de la operación ulterior, pues, si así fuera, no se podría sostener que se explicitan principios.

22. La noción de autorreferencia ha de rechazarse porque es incompatible con la noción de intencionalidad.

23. Precisamente a no encontrar la solución a este embrollo se debe el nominalismo, tan determinante del modo usual de tratar la lógica. Para el nominalismo las ideas están separadas del singular real, porque su *suppositio* es formal y la de los singulares, "personal" (es la versión ockhamista de la teoría medieval de la *suppositio*). La *suppositio formalis* es la autorreferencia de la idea: la idea supone por sí misma. De aquí proviene el representacionismo moderno, que equivale al olvido de la intencionalidad y a su sustitución por la evidencia subjetiva, así como la filosofía sistemática, si se admite que la autorreferencia se da entre la pluralidad de ideas.

la generalización, puesto que las compensaciones inferiores a la base no son intermediarias.

Las compensaciones racionales que consideramos son éstas: el concepto objetivo, la proposición y la base[24]. Desde el concepto objetivo no se puede pasar a la proposición, ni desde ésta a la base, pues, como se ha dicho, la lógica interna racional es inversa a la explicitación. En cambio, insisto, las ideas más generales se obtienen desde las menos generales. Asimismo, en la vuelta, la base versa sobre la proposición, pero no sobre el concepto, y la proposición versa sobre el concepto, pero no sobre el abstracto[25]. Con otras palabras, si la proposición puede decirse re-pensada desde la base, y el concepto objetivo re-pensado desde la proposición, en cambio, no puede decirse que el concepto objetivo es repensado desde la proposición en cuanto que ésta es repensada desde la base. Asimismo, el versar del concepto objetivo sobre el abstracto es también independiente del versar de la proposición sobre el concepto objetivo.

Con lo que se acaba de sostener se salva, al menos en parte, la dificultad indicada, a saber: que un objeto no puede pensar otro. En efecto, la intencionalidad de la proposición en tanto que versa sobre el concepto no es modificada por el versar sobre ella la base. Lo mismo acontece en el nivel del concepto objetivo. Pero queda por ver qué significa lo que hemos llamado re-pensar una intención racional inferior desde la superior. La respuesta a esta cuestión se encuentra teniendo en cuenta tres extremos que son estrechamente compatibles.

En primer lugar, las compensaciones racionales son, de algún modo, imperfectas, porque no alcanzan a ser estrictamente actuales o unitarias[26]. La base no lo es precisamente porque equivale a la guarda definitiva del

24. La compensación conceptual que he llamado enigma objetivo está fuera de la vuelta de la lógica demostrativa: no es re-pensable, sino un enigma que se disuelve en el hábito conceptual. Sin embargo, se ha intentado despojarlo objetivamente acudiendo a la idea de series causales *per accidens* entre individuos reales unificadas desde la noción de especie; o bien, interpretando positivamente la serie infinita como atributo (Espinosa).

25. Téngase en cuenta además que el abstracto no se explicita en el concepto. Por eso, la versión intencional del concepto objetivo sobre el abstracto no es propiamente de-mostrativa, sino –como ya se ha dicho– deíctica.

26. Las compensaciones objetivas racionales son conexiones lógicas precedidas por concausalidades explícitas que, por físicas, no son actuales. Para obtener las compensaciones, la explicitación se ha de detener. Por tanto, dichas compensaciones son la "traducción" de las concausalidades a conexiones lógicas, y es obvio que el trasunto lógico de lo explícito no es un objeto enteramente unitario.

implícito. Además, al dispersar su intencionalidad en tres respectos –el interno a la prosecución racional, según el cual versa sobre la proposición; el referido a la generalización, y su peculiar inseparabilidad respecto del fundamento explícito– no constituye una unidad objetiva estable (no aúna estrictamente su triple intencionalidad). A su vez, en la proposición la relación entre sujeto y predicado es una conexión lógica débilmente unitaria[27]. Asimismo, la simultaneidad de los muchos en el concepto objetivo no es una unificación suficiente, pues, en tanto que muchos, quedan aislados, y sólo son unificados por el uno que está en ellos[28].

En segundo lugar, como repetidamente se ha indicado, las compensaciones racionales tienen que *consolidarse* para ser objetos en sentido pleno. Ahora bien, en esa consolidación estriba su intencionalidad demostrativa, es decir, su vuelta sobre las compensaciones inferiores. Por consiguiente, las compensaciones inferiores se dicen re-pensadas en tanto que sólo así consolidan la insuficiente unidad de las compensaciones superiores (puesto que de suyo también las inferiores son deficientemente unitarias). De acuerdo con esto, es preciso sostener que la débil unidad de las compensaciones racionales es fortalecida al re-pensar la conexión que es el objeto inferior como una unidad más estrecha. Obviamente, esa unidad más estrecha es prestada a la compensación inferior por la superior en atención a su propio requerir un estatuto objetivo acabado.

En tercer lugar, la unidad más estrecha prestada a la conexión lógica inferior ha de entenderse como el *término intencional* de la comprensión superior, puesto que no corresponde a la inferior en tanto que tal. Pero ello comporta que el término intencional de las compensaciones racionales *no es aspectual*, puesto que ese término no es propiamente la compensación inferior, sino la unidad más estrecha que le es prestada por la superior, y en la que ésta encuentra, a su vez, la plenitud de su unidad. En suma, la noción de demostración equivale a la de intensificación de unidad prestada

27. Aunque unidos por la cópula verbal, el sujeto y el predicado nominal son dos supuestos; para que su suposición fuese única tendrían que ser el mismo objeto. Por eso, su conexión es débil. De ahí que algunos hayan sostenido que el "es" como cópula es el sentido lógico del *ens per accidens*. Este problema se abordará en el apartado 3C.

28. El uno no es lo mismo –*lo mismo* es designación de objeto– que los muchos. Se suele apelar a la noción de *fundamento in re* del universal objetivo precisamente porque por ser débilmente unitario, es difícilmente extrapolable. Asimismo, no se suele admitir la extramentalidad del sujeto y el predicado de la proposición.

al objeto racional inferior sin la cual el objeto superior carecería de término intencional[29].

El carácter no intencional del término consolidado que es peculiar de la lógica racional es otra de sus diferencias con la lógica interna de la generalización, cuya intencionalidad es aspectual en tanto que particular (en definitiva respecto de los abstractos). También se puede decir que el término no intencional es el complemento de la compensación superior.

El complemento de la base es el raciocinio: puesto el antecedente, y precisamente por ponerlo, hay consecuente. El complemento de la proposición es la noción de ente: si el concepto objetivo es la unificación terminal de la relación sujeto-predicado, hay ente. La copia del concepto es la deíctica[30].

Aunque la noción de autorreferencia objetiva sea un absurdo, cabe, en cambio, cobrar el objeto en el término intencional consolidando su valor actual. Como digo, todas las compensaciones racionales son deficientemente actuales. Por tanto, ese cobro no es autorreferencial porque la compensación no deja de ser intencional, o sea, de *versar sobre*: pero versa intensificando la unidad de la compensación inferior. Ahora bien, esta peculiar intencionalidad no debe entenderse como un paso desde lo indeterminado a su determinación (lo que se ha llamado deficiente actualidad no es indeterminación alguna), porque de esta manera se confundiría

29. Cuando la intencionalidad es aspectual y versa sobre la realidad, su término no es la *cosa*, sino *algo* suyo; por ello mismo la cosa no es completamente conocida intencionalmente. Ahora bien, sería un error entender que el término intencional de las compensaciones racionales, por no ser aspectual en tanto que consolidado, es real, o conocimiento acabado -o no aspectual, no parcial- de la cosa. Desde luego, como consumación de la objetividad de una compensación racional, dicho término es solamente término; pero ello comporta que su propia intencionalidad queda en suspenso: se prescinde de ella (esto puede inducir a su extrapolación; en esa extrapolación consiste en gran parte, el esencialismo propio de la metafísica que llamo prematura).

Para que el último término actual no sea intencional, ha de ser *apropiado*: la posesión del objeto por consolidar ha de prolongarse hasta él. Esa apropiación comporta la *adscripción* de la compensación inferior en tanto que se intensifica su unidad. Esto equivale a decir que el término no es producido *ex novo* -lo que en modo alguno corresponde al pensamiento humano-; las compensaciones *cobran* una novedad en tanto que se apropian como término la compensación inferior.

El término intencional de la compensación superior es la unidad indivisa de la compensación inferior: se logra al re-pensar la compensación inferior intensificando su unidad. Esa intensificación es, en sentido estricto, un término intencional.

30. No hay base en la proposición para la unidad del antecedente y el consecuente (el consecuente es propio del antecedente); pero sí es posible actualizar la base de acuerdo con la intensificación de la unidad de la proposición, es decir, entenderla como *base de*. Tampoco la unidad conceptual justifica la unidad del ente; pero al consolidar la proposición intensificando la unidad del concepto objetivo, se piensa el ente como término.

con la intencionalidad de las ideas generales (el objeto sería más general que su término intencional). No se trata tampoco de un paso de la potencia al acto, pues *lo actual no es acto*. El acto es la operación.

Para entender ajustadamente la intencionalidad de las compensaciones racionales ha de tenerse en cuenta la diferencia entre la presencia manifestada en pugna y su ocultamiento, sin el cual no hay objeto. El paso de la manifestación al ocultamiento es solidario con la índole de la intencionalidad que se corresponde con el ocultamiento, es decir, con la proyección o el tránsito del objeto pensado hasta el término de su intencionalidad[31].

En tanto que pugnan, las operaciones siguen al hábito de la operación precedente y, por tanto, no a la compensación de ésta. Por ello, las compensaciones no se superponen a las explicitaciones, ni ellas mismas son autorreferentes, sino que versan intencionalmente en sentido inverso al de la prosecución explicitante. El volver atrás es imposible sin la detención de la explicitación, es decir, sin el ocultamiento de la presencia. Ello comporta que el volver atrás intencional sea, a su modo, un *ir*, esto es, una cierta conservación del carácter prosecutivo de la explicitación. Desde luego, no se vuelve sobre los explícitos, sino que las vueltas intencionales siguen un orden inverso al de las explicitaciones[32].

Repárese otra vez en la diferencia entre la generalización y la razón. En aquella se sigue adelante desde una operación, y desde el objeto de la operación siguiente se vuelve intencionalmente sobre los de las precedentes. En cambio, en la prosecución racional el ir hacia adelante corresponde a las explicitaciones y la vuelta a las compensaciones. Pero, como se ha dicho, el volver es, de algún modo, un ir, es decir, el cobro de una novedad o la ganancia de actualidad terminal, pues dicha intencionalidad culmina en su término[33].

31. No es extraño que las compensaciones racionales se apropien de un término no intencional, porque el término de las intenciones se dice aspectual respecto de la cosa. Ahora bien, como la explicitación excluye la noción de cosa, puesto que, al pugnar, la realidad se conoce explícitamente como concausalidad, reponer la noción de cosa en la intencionalidad de las compensaciones sería incoherente.

En tanto que las compensaciones racionales se consolidan según la actualidad del término, dicho término se dice de-mostrado, y no es intencional (y, por tanto, menos aún aspectual).

32. Por eso también, sin una última fase de la explicitación no se volvería, sino que las compensaciones racionales quedarían desligadas y no se consolidarían (no habría de-mostración).

33. Por eso, la lógica interna de la razón no da lugar a nuevas operaciones: su término intencional no es un objeto. En cambio, la versión intencional de las compensaciones racionales sobre las

Paralelamente, mientras que la presencia manifiesta pugna con los explícitos y, por tanto, no se continúa o prolonga en ellos (no los posee de ninguna manera), al ocultarse en la vuelta la presencia posee el objeto y el término intencional de éste. Al ocultarse, la presencia es prosecutiva de este modo.

## 33. EL JUICIO

La razón es la declaración de insuficiencia de las primeras intenciones abstractas según tres fases: concepto, juicio y fundamento. Este uso del término "razón" está justificado: la razón no es primariamente la demostración, sino la prosecución de la explicitación de concausalidades, o sea, el conocimiento por fases de la pugna de la presencia mental con la realidad física.

Hemos descrito la explicitación judicativa como pugna de la presencia mental con la causa final en concausalidad cuádruple. Por consiguiente es ésta la explicitación por excelencia, ya que las operaciones se conmensuran con su objeto en cuanto que lo poseen como fin, y la causa final no es poseída.

### A. *El juicio como explicitación que sigue al hábito conceptual*

El juicio es superior al concepto porque en éste no se explicita propiamente la concausalidad cuádruple. Paralelamente, la explicitación conceptual no es devolución de objeto alguno, es decir, no es la explicitación del implícito guardado en el abstracto[34].

ideas generales *indica* que se ejerce una operación distinta (logos), porque la más estrecha unificación de las ideas generales y sus determinaciones es un objeto. El peculiar incremento intencional de las compensaciones racionales es lo que permite, por un lado, la unificación más estrecha de la conexión generalizante y, por otro, su versión intencional sobre un término actual no intencional (que equivale a la intensificación de unidad prestada a la compensación racional inferior).

34. Por no ser la explicitación de ningún objeto precedente, el concepto no explicita propiamente la causa final. La causa final debe ser un implícito del abstracto, justamente porque el objeto es poseído por la operación como su fin (*enérgeia* equivale a *praxis tèleia*). Aunque el fin poseído

La primera operación racional es el mantenimiento de la manifestación de la presencia, y sólo de ella, porque es la operación consecutiva al hábito abstractivo. Según se vió en el apartado 2 de la Lección decimotercera del tomo segundo, al estudiar la crisis de la filosofía presocrática, el hábito abstractivo, que es lingüístico, manifiesta la unidad de la presencia como verbo, así como la pluralidad de los abstractos como pluralidad de nombres. La unidad verbal es la presencia. La pluralidad nominal es la de los abstractos. El mantenimiento de esa manifestación de la presencia ha de prescindir sin más de los objetos, es decir, de los nombres, porque la presencia se manifiesta como incompatible con esa pluralidad: en el mantenimiento de la manifestación no cabe la pluralidad de los nombres, y es así como se explicitan conceptualmente los principios físicos.

De acuerdo con esto, el alcance de la explicitación conceptual se resume en los puntos siguientes:

1º El mantenimiento de la manifestación de la presencia mental, desprovista de objeto, en atención a la incompatibilidad entre la unidad verbal y la pluralidad de nombres es la primera operación racional. No es posible que la prosecución racional se inicie de otra manera.

2º Conoce que el uno sólo puede estar en muchos *extra mentem*, es decir, que dicho estar no es coactual o simultáneo, y que el uno es distinto de la unidad de la presencia mental y de cualquier objeto.

3º El uno es inseparable de los muchos –es imposible que ocurra separado de ellos–. Y como la presencia mental es *a priori*, contrasta con la inseparabilidad aludida explicitándola como coprincipiación o concausalidad doble. La bicausalidad hilemórfica es el primer explícito. Como la inseparabilidad del uno y los muchos comporta inestabilidad (no son simultáneos: la concausalidad doble no es una coactualidad), el universal físico es un efecto, cuya causa es la pluralidad de movimientos continuos. El movimiento continuo es una tricausalidad también explícita conceptualmente.

4º Al prescindir de la conmensuración con objeto, la presencia mental se mantiene manifiesta como distinta del uno en muchos explícito. Por tanto, el universal físico no puede ser abstracto alguno[35]. La presencia

no sea la causa final física, o precisamente por ello, la presencia mental no puede pugnar con la causa final sin distinguirla de su *télos* propio. Esta distinción no es conocida en la primera pugna.

35. Según esto, los abstractos no son devueltos a la realidad en la explicitación conceptual. La compatibilidad extramental *unum in multis* comporta inestabilidad, como se ha indicado. Repito

manifiesta es compatible con el universal explícito en tanto que contrasta o pugna con él.

En este sentido se podría decir que el universal explícito es la solución extramental de la incompatibilidad manifiesta en el hábito abstractivo, o que toma el relevo de la conmensuración: la operación se distingue del principio unitario vigente en muchos y lo explicita al pugnar con él[36].

5º He llamado taleidad a ese principio unitario que sólo ocurre en muchos no simultáneos. También he sostenido que las taleidades son plurales. No hay inconveniente en que las operaciones conceptuales en pugna sean plurales, aunque no es estrictamente necesario que lo sean, pues el conocimiento de la pluralidad de taleidades sólo es asequible en el hábito conceptual: sólo desde ese hábito se averigua la distinción entre ellas.

6º Desde luego, la distinción de las taleidades no es la diferencia entre abstractos, ni tampoco entre *cuáles* ni entre *cuántos* (esa diferencia es categorial).

La cuestión de la pluralidad de las taleidades se reduce a la de su distinción, porque las taleidades sólo son plurales en tanto que se distinguen y no al revés. Desde el hábito conceptual se conoce que las taleidades son virtualmente distintas, es decir, que una ocurre a condición de no ser otra, pero pudiendo serla[37].

7º Aunque su contenido no es el de los abstractos, se debe admitir que las taleidades son algún contenido formal: que constan de una pluralidad de notas –no de una sola nota, porque esa es la determinación de la idea general–. La cuestión es ahora, si las taleidades se distinguen por tener distintas notas o por otra razón. En atención a la índole virtual de

que no hay solución objetiva de la incompatibilidad entre lo uno y lo múltiple. En la generalización el uno es indeterminado y su determinación particular. Por su parte, el concepto objetivo es insuficientemente actual, como se dijo en el apartado anterior.

36. Un objeto abstracto no es *unum in multis*, sino que es conocido como *unum in praesentia*, conmensurado con la operación de abstraer. La incompatibilidad de la presencia mental con la multitud de los abstractos se manifiesta en el hábito abstractivo, a partir de cual se declara la insuficiencia de la abstracción según dos líneas prosecutivas. En la prosecución generalizante la unificación es parcial y la operación que objetiva no se mantiene manifiesta sino que se oculta. En cambio, en la primera operación de la otra línea prosecutiva la presencia mental se mantiene manifiesta y se contrasta con el uno entero en muchos.

37. Insisto en que la distinción virtual de las taleidades no es explícita, sino conocida en el hábito conceptual en tanto que éste manifiesta el movimiento circular como causa de los movimientos continuos, según los cuales las taleidades ocurren en muchos. El movimiento circular no es causa de una única taleidad, sino de muchas en tanto que se distinguen.

su distinguirse hay que responder que las taleidades son plurales en tanto que sus notas son ordenadas más o menos intensamente[38].

8º Como la distinción entre las taleidades se conoce desde la concausalidad manifiesta en el hábito conceptual, la unidad formal causal manifiesta en ese hábito es la unidad de la analogía. Por su parte, por distinguirse virtualmente, las taleidades son netamente distintas: no se comunican o se transforman entre sí porque su causa, la unidad de la analogía, no se les comunica. Con otras palabras, que las taleidades se distingan virtualmente excluye que sean análogas. Este es el sentido físico de la equivocidad: la pluralidad de taleidades se reduce a la distinción de lo virtualmente distinto.

9º La unidad de la analogía es la ordenabilidad de las taleidades. Y como esa unidad no se les comunica, las taleidades no son concausales con la causa final: no cumple el orden, sino que son mediatamente ordenadas.

El inverso de no tener nada en común las taleidades es justamente que en su unidad desaparece su distinción. Es lo que he llamado ser recobradas las notas por el movimiento circular: la unidad que las causa o las ordena como distintas, a través de los movimientos continuos, recobra las notas salvándolas de la inestabilidad, pues si no fuera así se extinguirían.

10º La unidad de la analogía sí tiene precedente objetivo: es la circunferencia. Dicho precedente objetivo, que se manifiesta en el hábito conceptual separado de la presencia, no puede ser ninguno de los que se han manifestado incompatibles con la unidad verbal de la presencia en el hábito abstractivo. La circunferencia es manifestada en el hábito conceptual como incomunicada a las taleidades por ser diferencia pura[39].

11º Por tanto, la causa final empieza a conocerse en el hábito conceptual, es decir, en tanto que se manifiesta la separación de la presencia respecto de un único objeto[40]. La diferencia entre el hábito de conciencia y el hábito conceptual estriba en que éste es precedido por una operación explicitante, cuya última compensación es el enigma objetivo, es decir, la

38. Los abstractos y su explicitación constan de notas distintas. Pero de la pluralidad de las taleidades no se puede decir eso.

39. Una unidad física como diferencia pura equivale a las notas como trance de génesis (las notas y el trance de génesis son equivalentes), y causa el diferenciarse las taleidades, que es el único sentido en que son plurales.

40. El hábito de conciencia es un hábito mudo, o no lingüístico, en que se manifiesta el axioma de la conmensuración y no la unidad semántica nombre-verbo ni el problema de la compatibilidad a que da lugar.

pura ignorancia o no explicitación de la causa final. Ese enigma se disuelve al empezar a conocer la causa final, lo cual sólo es posible al separar la presencia de un objeto: la circunferencia, manifiesta como concausa física en el hábito conceptual.

12º Con todo, aunque sean inestables, las taleidades no pueden faltar. Por tanto, la causa final no es por entero ajena a ellas. Si lo fuera, las taleidades ocurrirían al margen de la unidad del universo. Ahora bien, como tampoco son directamente ordenadas, su pertenencia al universo requiere la mediación del movimiento circular, cuya concausa formal es la unidad de la analogía de equívocos.

Pero esto no es todo. Además de los explícitos conceptuales ocurren tricausalidades directamente ordenadas, cuya explicitación corresponde al juicio.

De acuerdo con esto, las taleidades se pueden considerar de dos maneras: como meras bicausalidades hilemórficas o como integradas en las tricausalidades directamente ordenadas (integradas en ellas no son meras bicausalidades, es decir, no son equívocas). Nótese bien: no todas las taleidades son integradas en lo directamente ordenado, y para explicar esa integración no basta el movimiento circular, sino que se precisa lo que he llamado propagación.

13º La prosecución de la explicitación es imposible sin hábitos. Además, el conocimiento habitual no admite compensación objetiva[41]. Las compensaciones corren a cargo de las operaciones, no de los hábitos. Paralelamente, la intencionalidad demostrativa o en vuelta corresponde a las compensaciones y no versa sobre lo manifiesto en los hábitos (ni sobre lo explícito).

El hábito conceptual manifiesta la analogía. La analogía no es asunto lógico, excluye el concepto de conceptos, puesto que no es una consolidación de las compensaciones conceptuales (la última de ellas, el enigma objetivo, es disuelto por el movimiento circular). Tampoco es un explícito, sino un implícito manifiesto que prepara la pugna de la presencia mental con la concausalidad cuádruple. Dicha preparación estriba

41. Por eso no hay concepto de conceptos, sino la unidad de la analogía, ni tampoco juicio de juicios, sino el hábito de ciencia, ni tampoco fundamento de fundamento, sino el hábito de los primeros principios.

ante todo en la unidad de la analogía en cuanto que equivale a la noción de razón formal de efecto[42].

14º Describimos la afirmación como la *analogía de muchos* (o de analogados). Dicho *de* requiere la propagación. La propagación de la unidad de la analogía en los analogados es la luz física. La propagación se distingue de la causación de los movimientos continuos por ser la analogía distribuida. Esa distinción, explícita como afirmación, es el esquema de las categorías. Las categorías son explícitas al pugnar la presencia mental con la unidad de orden en tanto que puede ser y es cumplida por las tricausalidades en que la causa eficiente es intrínseca.

### B. *La propagación, la potencia de causa y el cumplimiento del orden*

La analogía de equívocos no se les comunica: es la analogía incomunicada. La causa del comienzo de los movimientos continuos es la pluralidad de interrupciones, y la causa material estabilizada recobre las notas (obviamente, causar interumpiéndose y recobrar no son comunicación alguna). En cambio, la propagación es la analogía que se comunica. Por tanto, si las interrupciones causan otros movimientos, la propagación se comunica a causas eficientes intrínsecas. A su vez, la explicitación de la causa material estabilizada se distingue de ésta: es la causa material dispuesta, o bien, fundida. Por su parte, la explicitación de la elongación se distingue de ésta por comunicar ordenación a las notas en la causa material dispuesta (la causa material fundida es también receptora de los movimientos continuos según lo que, en el tomo primero, he llamado resistencia a la corrupción).

En la Lección anterior se dijo que la propagación es el estatuto primario de la luz física, y que en tanto que se comunica ocurren los

42. Recuérdese que la circunferencia abstracta no guarda implícito (no existe explicitación conceptual de ella). La tesis es que como implícito, es exclusivamente manifiesta en el hábito conceptual. Por estar estrictamente conmensurada con la operación, la circunferencia abstracta no guarda implícito explicitable, y su manifestación como implícito no corresponde a la conciencia habitual.

Al excluir el concepto de conceptos, la unidad de la analogía como implícito manifiesto conjura la amenaza de ignorancia preparando la operación racional siguiente, es decir, la afirmación. *La afirmación es la analogía explícita* en tanto que *comunicada a los analogados*.

estatutos no primarios de la luz, los cuales son, ante todo, la potencia de causa (el poder cumplir el orden) y el cumplimiento del orden. Lo que Aristóteles llama esquema de las categorías equivale de acuerdo con la heurística propuesta, a estos dos estatutos no primarios de la luz, a los que he llamado luz estante y luz emitida.

De acuerdo con esto, cabe hablar de dos explícitos judicativos: la propagación como explicitación de la analogía (manifiesta en el hábito conceptual) y la afirmación, es decir, la explicitación del esquema de las categorías o la propagación en tanto que comunicada. Los dos explícitos son solidarios, puesto que la propagación es comunicación. Ahora bien, como también se dijo en la Lección quinta, la reposición de la comunicación en los analogados, que llamé devolución, no se dirige a la propagación (pues en otro caso comunicación y devolución se anularían). Por ello, su solidaridad comporta distinción, lo que permite la consideración más estricta de la propagación.

Para entender estrictamente el estatuto primario de la luz física hay que considerarlo desde la analogía manifiesta, pues se explicita a partir de ella. Según hemos dicho repetidamente, la unidad de la analogía manifiesta es la ordenabilidad, es decir, la mediación de la causa final requerida para que las taleidades sean ordenadas. La propagación, o analogía explícita, es la vuelta a la causa final desde esa mediación, o bien, el dejar de ocurrir como mediación, o el ir dejando de distinguirse de la causa final. Cabe también describirla como finalización "en proceso". Estas descripciones son aproximativas porque no se trata de un "ir hacia" la causa final, sino de la desmediatización de ella, que es a la vez la *manera* o la *medida* en que la causa final vige concausalmente en directo (o sin mediación).

Como también se ha dicho, la unidad de orden es más amplia que la unidad de la analogía manifiesta (y ésta más amplia que los unos universales). Por tanto, lo que llamo finalización en proceso o proceso de finalización se ha de entender asimismo como una ampliación en proceso: lo que tiene de proceso es la ampliación. En ello estriba la manera o medida de la concausalidad inmediata de la causa final: es una medida ampliable.

No se confunda la noción de medida ampliable con la de pluralidad de medidas: no ocurren varias medidas, ni tampoco la misma (supuesta), sino una medida que se amplía, lo cual equivale a decir que se adapta. Así se describe la índole formal de la propagación en estricto sentido. Asimismo,

aunque la causa final "entre en juego" en la medida de la luz, es decir, aunque la luz marca su concausalidad (más allá de su ser mediada), tampoco la causa final y la luz se confunden. Por tanto, entendida desde la causa final, la analogía explícita es la tetracausalidad que mide su influjo, y, por eso, al comunicarse, ocurren las tricausalidades que cumplen el orden, a las que proporciona el modo o la medida de cumplirlo.

La vuelta hacia la causa final es la ampliación de la unidad de la analogía, que así pasa a ser explícita: explicitar la analogía es ampliar su unidad (en su estatuto primario, la luz es unitaria como propagación). Pero la ampliación no ha de entenderse como un proceso lineal, sino justamente como la "desmediatización" de la causa final.

En tanto que la causa final es mediada, no ocurre ampliación de la unidad ni intensificación de la ordenación. Según el trance de génesis ocurre el no faltar lo ordenado. En cambio, según la propagación la concausalidad de la causa final puede decirse que se intensifica, lo que se corresponde con lo que he llamado ampliación. El trance de génesis se aporta, pero no aporta una ampliación de la ordenación, es decir, una intensificación de la concausalidad de la causa final (precisamente por ser su mediación).

La índole formal de la propagación reside en la noción de medida cuya unidad se amplía. Se ha descrito la causa formal como causa adaptable. El estatuto más neto de la adaptabilidad es el de la unidad que se amplía, pues esa ampliación es la adaptación de la causa formal a la causa final[43].

43. La ampliación es cierta diferencia formal en tanto que lo es de la unidad, y por eso es unidad de la analogía explícita. Ahora bien, esa diferencia no lo es de notas. En este sentido cabe decir que la concausa formal de la propagación carece de notas. Dicha carencia no debe confundirse con la indeterminación, la cual corresponde a la generalización. Las ideas generales son reglas lógicas unívocas, cuya determinación es particular (noción de mononota).

En su sentido físico, *las* notas se han descrito como diferencia *qua* génesis, unitaria como seguir diferenciándose, es decir, como forma no entera. En cambio, la ampliación formal incluye la diferencia sin aportar notas. Las notas son la posibilidad formal, pues las causas formales son posibles como diferencias. Por eso se describe la posibilidad formal como el seguir diferenciándose. Pero la posibilidad formal no es suficiente: para ser causa formal se precisa la unidad (sólo en virtud de su concausalidad se puede hablar de unidad de la posibilidad formal: es la unidad de la analogía manifiesta). Para que ocurran causas formales superiores a la posibilidad formal se requiere una unidad –formal– comunicada, que es unitaria respecto de las notas, pero también superior a ellas, pues las incluye discerniéndolas. Dicha unidad, en tanto que superior a las notas, puede llamarse su complementación o su *complección*: lo que las completa al unirse a ellas en los analogados. Lo que llamo complección se ha de distinguir de la graduación de las notas en el movimiento continuo y de

La medida no es una mediación. Su concausalidad no es sólo triple, sino la concausalidad cuádruple en cuanto que potencial. Por eso se amplía. Como causa no seguida, la unidad de orden se opone a la causa incesante (antes temporal fijo), y la agota por ello: es la oposición del designio al favor lo que lo agota fijándolo como incesante. Ahora bien, en la concausalidad cuádruple potencial, la causa material no se agota: en cuanto que la unidad de orden es cumplida por otras causas, no agota la causa material.

Según esto, la propagación, como medida que se amplía, es también la medida en que se *desfija* la causa material. A dicha desfijación la llamaré *variación*. De esta manera se indica la concausa material de la propagación en su estatuto primario[44]. Desde luego la variación da lugar a algún retraso (en concausalidad con la concausa eficiente).

su plasmación inestable en el efecto de ese movimiento, es decir, del uno en muchos. La complección es la inclusión de *muchos en uno*.

Completar las notas significa hacer valer la inclusión de muchos en la unidad. A esa inclusión la hemos llamado empaquetamiento. La unidad del empaquetamiento desliga a los muchos del uno universal en muchos al incluir a los muchos o hacerse con ellos comunicándoseles (por eso los he llamado receptores). Paralelamente, las notas circulan en la complección, es decir, en su ordenación comunicada. Ello distingue a las causas formales analogadas de las taleidades, en las cuales la unidad es inseparable de las notas ordenadas. Ordenadas, las notas son el uno (por eso se dice que la causa formal se plasma en la materia *in qua*). En cambio, las notas incluidas en el empaquetamiento se distinguen de él, ya que la complección de las notas es superior a ellas, mientras que la unidad del universal no lo es. Por eso, los empaquetamientos pueden considerarse como unidades sin notas (comunicados, las notas circulan o se incluyen en ellos).

La pluralidad de empaquetamientos sin notas se reduce a la ampliación de la unidad de la analogía explícita, a la que he llamado medida de la intervención directa de la causa final. Es la concausa formal de la propagación en estricto sentido o estatuto primario de la luz. Como se dijo, dicha unidad es más amplia que la de la analogía implícita. Esa mayor amplitud es su propia ampliación –su ampliarse–. En ello estriba su estricta índole diferencial, de acuerdo con la cual es causa formal superior a las notas –sin notas–, y que, al comunicarse, da lugar a los empaquetamientos. Nótese que por ser comunicaciones de la ampliación unitaria, en los empaquetamientos ocurre también la ampliación.

En suma, la ampliación unitaria es la medida formal que incluye la diferencia sin aportar notas: es lo superior a las notas como complementario suyo, es decir, como ordenación. Las notas pueden causar lo ordenado, pero no su propia ordenación. El estatuto de su ordenación es más alto que las notas, y, así, la unidad de la analogía explícita.

44. En los analogados, la causa material es concausa como causa dispuesta o bien como causa fundida.

Con todo, la consideración de la causa final como opuesta a la causa material (antes temporal fijo) no es inútil o físicamente irrelevante, porque si bien la propagación marca la medida en que ocurre la concausalidad cuádruple, hay que tener en cuenta que esa medida no es la única, pues la intenvención del hombre en la ordenación del universo no obedece a ella: la supera (o la contraría –es el llamado problema ecológico–).

La propagación comporta también causa eficiente. Cabe objetar que si la causa final se describe como causa de la causa eficiente, en la vuelta desde la mediación hacia la causa final la causa eficiente tiene difícil cabida: una vuelta hacia la causa final parece lo contrario de una derivación desde ella.

Para responder a esta objeción conviene recordar lo dicho acerca de la concausa material. En tanto que la causa final se explicita de acuerdo con la medida que se amplía, no se opone a la causa material, y ésta no es fija o agotada, sino variación. Ahora bien, la variación es lo más próximo a la fijación del antes temporal: se distingue menos de él que la causa *in qua*, que es inestable, y que la causa *ex qua*, que es sometida a la acción. La variación sólo se dice respecto de la fijeza: si la causa material no fuera fija e incesante, tampoco podría variar; la ordenación es más afín a la fijeza que cualquier otro sentido de la causa material: son los dos sentidos de la causa material más próximos. Cabe una observación semejante en lo que respecta a la causa eficiente.

La causa eficiente se describe como causa conjuntiva en tanto que concausal con la causa formal y con la causa material. La descripción de la causa final como causa de la eficiente es inseparable del carácter conjuntivo de ésta. Por consiguiente, si la intervención de la causa final no fuese medida, no causaría la eficiente puesto que no se requeriría conjunción alguna. Con otras palabras, la conjunción más prioritaria ocurre en concausalidad con la medida: justo en la medida en que interviene la causa final, se puede decir que es concausada la eficiente. Por tanto, éste es el *status nascens* de la conjunción, es decir, no sólo el conjuntar otros sentidos causales, sino el ocurrir conjuntándose: el "esbozo", una suerte de comienzo, de la conjunción que es efectiva en los analogados.

Si la vuelta a la causa final se confundiera con ella y no ocurriese como su medida, no habría lugar para la causa eficiente, esto es, no se podría decir que la causa final es causa de la eficiente, puesto que no ocurriría eficiencia alguna ni tampoco causas formales como diferencias internas de la causa final (sólo ocurriría la oposición de la causa final a la material: la persistencia carecería de analítica). Según esto, el estatuto

Además, como veremos más adelante, en el conocimiento sensible, que –al menos en el animal– no es exterior al universo, la causa material está ausente: ese conocimiento no es tetracausalidad potencial alguna; por eso, "deja espacio" a la pura oposición de la causa final a la causa material, o sería imposible sin ella.

primario de la luz, la propagación, es una ratificación de las concausalidades que cumplen el orden.

Además, que la causa final cause la eficiente no significa que ésta última sea efecto suyo. Lo único que hemos llamado efecto –formal– es el trance de génesis, precisamente en cuanto que mediación. Pero también se ha dicho que el trance de génesis es su aportarse: el seguir diferenciándose, la posibilidad formal. Asimismo, la causa eficiente ha de explicitarse en su primario estatuto, al cual de ninguna manera le compete posibilidad[45].

Con todo, todavía se ha de averiguar si la causa formal como medida que se amplía requiere conjunción, es decir, si la causa eficiente concausa con ella. Pues bien, esa averiguación estriba en admitir que en su estado naciente la causa eficiente no es única, sino plural. Dicha pluralidad es la explicación de que en los analogados ocurran causas eficientes recíprocas. Penetramos así en la noción de causa eficiente intrínseca: la causa eficiente intrínseca no es una única causa eficiente, sino una conjunción de causas eficientes. En rigor, si la causa eficiente se describe como causa conjuntiva, cuando la eficiencia es intrínseca la conjunción ha de referirse primariamente a ella, lo cual comporta una pluralidad de causas eficientes que lo son en reciprocidad. Esa reciprocidad eficiente es la noción de *ad invicem* explícita en la causa eficiente. Sólo así puede ocurrir la causa eficiente intrínseca; de lo contrario sería preciso hablar de *actio-passio*, que es característica de la causa eficiente extrínseca, o bien de causa y efecto, lo que de ninguna manera corresponde a la causa eficiente en estado naciente[46]. En definitiva, si la causa eficiente se equipara al movimiento, la relación movimiento-movido ha de ser superada. Y ello sólo puede lograrse según la pluralidad eficiente conjuntiva y conjuntada.

45. Aunque a la causa eficiente no le compete posibilidad alguna, tampoco puede decirse de ella que sea un sentido del acto, ni siquiera imperfecto, puesto que, de acuerdo con lo indicado, en su *status nascens* deriva de la causa final en cuanto que ésta es cumplida con medida, por lo que también la causa final es potencial.

Por otra parte, la causa eficiente es más prioritaria que la formal, porque incluso en su estricto *status nascens* se describe como causada por la final. Pero en tanto que la causa final sólo interviene de acuerdo con la medida, la causa eficiente no se posterioriza para ser concausal en la analogía explícita, por lo que cabe hablar de su *status nascens*.

46. En su estatuto primordial, la causa eficiente es incompatible con la noción de causa-efecto, puesto que si la causa de la causa eficiente es la causa final, en su estatuto primordial no es un efecto (ya que la causa final no es causa de efectos), y las causas eficientes recíprocas no son causas o efectos unas de otras.

Como se dijo en la Lección anterior, la comunicación y la devolución no son recíprocas, puesto que si lo fueran se anularían. Con esto se excluye la caracterización hegeliana de la esencia como reciprocidad completa y activa. Hegel ignora lo más característico de la analogía de analogados, pues que la comunicación y la devolución no sean recíprocas comporta que la devolución es asimismo comunicación en los analogados. Lo más característico de la analogía de analogados es su *complejidad*. Los analogados lo son respecto de la unidad de la analogía, internamente, y entre sí. Lo primero es la consideración de la analogía de arriba a abajo, y no al revés: es la analogía de la analogía con los analogados. Lo segundo, la analogía interna a cada analogado, ocurre sin cambio de nivel: equivale a la ampliación de la potencia de causa según el cumplimiento del orden (o el paso de la inclusión de los muchos en el uno a la captación de nuevos receptores, o de la luz estante a la luz emitida). Lo tercero es la analogía de abajo a arriba, es decir, de los analogados inferiores a los más altos, que reside en el incremento de la potencia de causa (lo que equivale al incremento de los que he llamado receptores primarios). Los dos últimos sentidos de la analogía dependen del primero, pues son modos de ampliación –como se acaba de decir– o de comunicación (lo que se comunica es el comunicar; la analogía se analogiza, etc. Estas expresiones tienen valor descriptivo). Por tanto, la reciprocidad eficiente o el *ad invicem* de la eficiencia intrínseca ha de entenderse también de acuerdo con la complejidad de la analogía explícita (las causas eficientes *ad invicem* lo son según los tres modos o niveles de la analogía indicados).

Según se ha dicho, la causa formal de la propagación es la ampliación de la unidad, es decir, el sentido primario de la analogía (de la luz). Esa ampliación de la unidad es la medida de la intervención de la causa final. Por eso, también es la medida en que es causada la causa eficiente (puesto que la causa final causa la eficiente en tanto que interviene).

Nótese que la intervención de la causa final según la ampliación de la medida es la exclusión de la autorreferencia de esa causa. Ello equivale a sostener que la causa final no admite reciprocidad o pluralidad *ad invicem*, y por eso se dice causa de la causa eficiente, esto es, de otro sentido causal.

Así pues, en su sentido más estricto la causa eficiente es la exclusión de la autorreferencia en la causa final. Por eso, a su vez, la causa eficiente intrínseca es recíproca o *ad invicem* en tanto que no es causa de ella misma. La exclusión de la autocausación de la causa eficiente comporta

que es plural *ad invicem* o bien que su unidad naciente reside en la conjunción[47].

Por tanto, si la ampliación de la medida marca la intervención de la unidad de orden, la conjunción eficiente es requerida para el cumplimiento del orden. También por eso, la propagación no podría comunicarse sin ella. En este sentido la conjunción eficiente es concausal con la ampliación formal. Precisamente porque la medida que se amplía marca la intervención de la causa final, el estado naciente de la causa eficiente es inseparable de la ampliación: nace en tanto que concausal con ella. Correlativamente, la medida que se amplía no deja de ser unitaria en tanto que concausa con ella el estatuto naciente de la conjunción. Y, a su vez, la unidad no puede menos que ampliarse en cuanto que es la vuelta a la causa final como causa no seguida.

De aquí se sigue que la comunicación de la propagación no ocurriría sin el *ad invicem* eficiente. Con otras palabras, la analogía explícita lo es de analogados en tanto que a éstos se les comunica también causa eficiente intrínseca: les es intrínseca en tanto que no se devuelve a la propagación.

En suma, la consideración estricta de la propagación equivale a entenderla atendiendo a la causa final y a lo que ésta comporta: es lo que se quiere indicar con la noción de vuelta. No obstante, esa consideración no basta, sino que se ha de tener en cuenta su comunicación a los analogados, a cuyo cargo corre el cumplimiento del orden.

Ahora bien como se ha señalado repetidamente, la comunicación no es recíproca. Ello equivale a sostener que la unidad de la analogía no se adscribe a los analogados, sino que los independiza de ella al comunicarles el comunicar y no admitir la devolución. La solidaridad de la analogía con los analogados comporta la separación de éstos. Solamente en este sentido puede decirse que es causa de ellos: en rigor, la propagación corrobora esas concausalidades al independizarlas de sí, esto es, al excluir la devolución.

La analogía es comunicada a los analogados en el propio nivel de éstos en cuanto que los receptores primarios captan nuevos receptores. Por

47. Así pues, que la causa final se diga de la causa eficiente equivale a que ninguna de ellas es auto-causa. Asimismo, la causa eficiente es causa conjuntiva por cuanto que sin conjunción, el cumplimiento del orden no podría ocurrir. Desde luego, la causa final es unitaria –y no plural–: por eso se describe como unidad de orden y como causa no seguida. A su vez, la causa eficiente es unitaria en tanto que en su estado naciente es el *ad invicem* de lo plural: la conjunción es el modo de unidad que corresponde a este sentido causal.

eso se ha hablado de distintos estatutos de la luz. La propagación en sentido estricto es el primordial.

Si la propagación no se comunicara, obstaculizaría el cumplimiento del orden. Pero como es la medida en que interviene la causa final, es solidaria con la comunicación a los analogados, a los que dota de la potencia de cumplir el orden: de captar nuevos receptores, con lo que el orden se cumple. Por tanto, la propagación contribuye a distinguir la causa final respecto de las tricausalidades que cumplen el orden sin mediación[48].

Como la propagación ocurre según medida que se amplía, su comunicación es más o menos amplia, lo que lleva a distinguir –como se ha dicho– niveles de analogados. Así se explica la diferencia entre los cuerpos mixtos y los vivientes (con vida vegetativa o, además, sensitiva)[49].

Para terminar este apartado añadiré dos observaciones. En primer lugar, la diferencia entre los receptores primarios y los receptores captados equivale a la de potencia de causa y cumplimiento del orden. Esta distinción permite una exégesis heurística de la doctrina aristotélica de las categorías. La sustancia categorial equivale a la potencia de causa y los accidentes a la ampliación de los analogados de acuerdo con la captación de nuevos receptores. Esta distinción equivale asimismo a la de sustancia y naturaleza: la naturaleza reside en los accidentes.

En la tradición aristotélica se alcanza a sentar que la sustancia es causa de los accidentes. Según esto, los accidentes no son meros añadidos que sobrevienen (*symbebekóta*) a la sustancia (se corrige así una connotación poco afortunada de la palabra). Ahora bien, sostener que la sustancia es causa de los accidentes no comporta que éstos sean efectos suyos, porque ello es incompatible con la causa eficiente intrínseca, sin la cual no cabe hablar de sustancia tricausal ni de naturaleza.

En la filosofía aristotélica la realidad física de los accidentes se entiende según la noción de inhesión: las inhesiones son la adscripción de los accidentes a la sustancia (cabe entender la inhesión de los accidentes

48. En tanto que comporta la intervención de la causa final, la propagación no es una mediación entre esa causa y los analogados.

49. La diferencia entre los mixtos y los organismos reside en que éstos últimos son capaces de captar no sólo otros términos, sino también movimientos continuos, es decir, causas eficientes extrínsecas que, al ser captadas, pasan a ser intrínsecas. Paralelamente, la concausa material es asimismo distinta: en los mixtos es la causa material dispuesta –o reunión de causas *in qua*– y en la de los vivos es la causa material fundida –o reunión de causas *in qua* y *ex qua*–. A su vez, la diferencia entre la vida vegetativa y la vida sensitiva reside en que en ésta ocurren sobrantes formales o facultades, como se indicó en el tomo primero.

como compatible con su causación: inhieren en tanto que son causados. La inhesión sería así una versión de la *physis*: algo surgido que queda –inhiere– en el principio del que brota). Ahora bien, en el aristotelismo se excluye la inhesión entre los accidentes: inhieren en la sustancia, no inhieren enre sí. Frente a esta restricción, y prosiguiendo la exégesis heurística, sostengo, por un lado, que también los accidentes inhieren unos en otros y, además, que a ellos –de acuerdo con la noción de ampliación (de los analogados)– también se extiende la causa eficiente intrínseca, por lo que la consideración de la sustancia como causa no es suficiente por unilateral: los accidentes son concausalidades referibles también causalmente a la sustancia[50].

Aunque la explicitación judicativa –el juicio como afirmación– puede entenderse de acuerdo con lo expuesto hasta aquí, en un apartado posterior me ocuparé más detenidamente del esquema de las categorías, que es una noción central en la filosofía de Aristóteles. Esa noción clásica se mantiene aquí en tanto que cabe averiguar su coherencia en una física de causas.

La segunda observación con la que cierro este apartado es una aclaración de la tesis según la cual en el juicio se explicita la diferencia que el abstracto guarda implícita.

Según la luz física, la unidad de orden se cumple, y su cumplimiento es la explicitación de la diferencia que el abstracto guarda implícita. La presencia mental es distinta de la luz física porque posee, como objeto, el abstracto. En cambio, la luz física lo independiza en tanto que explícito

50. Frente a Hegel, sigo admitiendo la pluralidad de las sustancias, pero sin el fijismo que comporta la noción de *entelékheia*: las sustancias tricausales no son actuales, sino concausalidades en potencia de cumplir el orden. Como potencias de causa, las sustancias no están directamente relacionadas entre sí, sino que lo están de acuerdo con las naturalezas (la relación es un accidente). Con otras palabras, las sustancias no se causan unas a otras, sino exclusivamente a través de sus naturalezas. Por eso se ha de admitir no sólo que la sustancia es causa de los accidentes, sino su recíproco (de este modo se deja atrás el fijismo, que impide entender la transformación de las sustancias –a no ser como generación y corrupción–. Estas últimas nociones deben entenderse asimismo de acuerdo con la reciprocidad causal de sustancia y naturaleza).

Según lo indicado sobre la complejidad de la analogía explícita se excluye la interpretación emergentista de la transformación de las sustancias: los analogados inferiores pueden influir en los superiores corrompiéndolos, pero no generándolos. Pero si la naturaleza no fuese causal respecto de la sustancia no ocurrirían siquiera corrupciones.

Por tanto, se han de ajustar las nociones de biopoiesis y de evolución. La biopoiesis requiere la captación de los movimientos continuos, la cual es una destacada ampliación de la medida de intervención de la causa final. Por su parte, la evolución ni es compatible con el fijismo formal ni debe entenderse de modo emergentista.

(o devuelto a la realidad) al no permitir la devolución de la comunicación. El abstracto explícito y el cumplimiento del orden son equivalentes en tanto que el orden se cumple según medida. Si el cumplimiento del orden fuera completo, sería imposible objetivar[51].

Ahora bien, la presencia mental objetiva el abstracto como lo vasto. Lo vasto equivale a la articulación del tiempo. Por tanto, la diferencia se guarda implícita en la articulación del tiempo. En suma, el objeto abstracto guarda implícita una diferencia; esa diferencia es explícita en el juicio. La articulación presencial del tiempo ha de ser distinta de la operación de juzgar; la diferencia que guarda el abstracto se explicita al margen de la articulación presencial, es decir, en completa independencia respecto de la presencia o en tanto que la presencia pugna con la diferencia explícita.

En rigor, en tanto que articula el tiempo, la presencia mental no pugna con principios físicos; pero tampoco es manifestada así, sino como prioridad no causal o física, esto es, en cuanto que equivale estrictamente a la operación mental. Por eso, el concepto, que es la primera pugna racional, explicita la realidad física no objetivable. A su vez, en el hábito conceptual la presencia es separada de la circunferencia, y así se conoce el trance de génesis, es decir, el estatuto físico de la circunferencia. Asimismo, en el juicio, la presencia pugna, como pura prioridad mental con la medida que se amplía. En ninguna de estas fases de la razón la presencia articula el tiempo.

La pugna judicativa es adecuada en tanto que lo explícito, lo afirmado, es la tetracausalidad, la analogía explícita, la medida que se amplía, el cumplimiento del orden. Así pues, la presencia como pura prioridad mental es la unidad que, al pugnar con la unidad de la analogía, se adecúa con ella: en vez de conmensurarse con lo vasto en el juicio la presencia pugna con la unidad de la analogía, explícita como afirmada, y se adecúa con ella.

Como se dijo, en la articulación presencial del tiempo se guarda implícita una diferencia. Guardar implícita una diferencia no significa

51. El objeto es poseído por la operación como fin. El autocumplimiento del orden es incompatible con la presencia mental, pues se poseería a sí mismo y no sería poseído por una operación intelectual.

Como se dijo, la presencia mental y la realidad física son compatibles; si no lo fueran, aquélla no pugnaría con ésta. Esa compatibilidad permite hablar en el juicio de *adecuación*. Nótese que adecuarse con explícitos no equivale a la conmensuración con objeto. La compatibilidad llamada adecuación no sería posible sin la conmensuración de la operación abstractiva con su objeto. De ahí que se excluya el carácter autoposesivo de la causa final.

ignorarla. Dicho implícito se explicita como medida que se amplía; y ello se corresponde con que el explícito judicativo se afirma. Lo afirmado no deja *resquicio* a la ignorancia porque la medida que se amplía es la explicitación de la diferencia que cualquier abstracto guarda implícita. Lo afirmado no es un abstracto u otro, sino la diferencia que cualquiera de ellos guarda implícita.

De acuerdo con esto, el explícito que se afirma es la propagación y su aludida complejidad. De no ser así, se explicitaría la diferencia que guarda implícita un abstracto y no los otros, es decir, habría que multiplicar las explicitaciones judicativas, y cada una de ellas comportaría la ignorancia de la explicitación de las demás diferencias guardadas implícitas; la explicitación se detendría en cada explícito, que se explicitaría aislado, lo cual llevaría consigo que cada diferencia explícita sería constante. Pero el núcleo de la afirmación reside en que la constancia equivale a la presencia mental en pugna con la medida que se amplía: la presencia pugna con lo afirmado, en tanto que lo afirmado se amplía, y esa ampliación se comunica[52].

La diferencia que cada abstracto guarda implícita es explícita como analogado. Pero los analogados dependen de la comunicación de la propagación, es decir, de la unidad de la analogía explícita. Cada analogado se afirma porque cumple el orden. Ahora bien, no cabría hablar de adecuación sin la explicitación de la unidad de la analogía. Cabe una pluralidad de afirmaciones en atención a la pluralidad de los analogados, pero no cabe hablar de adecuación sin la afirmación de la unidad de la analogía.

Cuando se trata de la afirmación de los analogados entra en juego el esquema de las categorías, es decir, la dualidad de sustancia –potencia de causa– y accidentes o naturaleza –cumplimiento del orden–, y cabe hablar de una pluralidad de afirmaciones en que se explicita la diferencia guardada implícita en todos los objetos abstractos (cualesquiera que sean). En cambio, cuando se trata de la afirmación de la unidad de la analogía, la afirmación es estrictamente adecuada[53]. Es un juicio superior al esquema

52. Paralelamente, la compensación judicativa es plural y parcial; y su conectivo es débil, como veremos en el apartado siguiente.

Nótese también que la articulación del tiempo –lo vasto– no se amplía: se puede decir que es una medida –una determinación, un contenido–, pero no que sea una ampliación. La no ampliación de la articulación presencial estriba en que de ninguna manera es una penetración intelectual en el después. Articular el después es presentarlo. El después no es susceptible de explicitación.

53. Así pues, la adecuación equivale a la compatibilidad de la presencia mental con el universo físico, es decir, con la esencia extramental.

de las categorías, y que puede formularse así: "un universo es". Recuérdese que los aristotélicos distinguen los juicios de primero y segundo adyacente. Sin embargo, el juicio "un universo es" no es un juicio de primer adyacente, sino una expresión en la que en rigor no cabe hablar sólo de ausencia de predicado nominal, sino también de ausencia de sujeto (Aristóteles distingue la unidad del universo de la unidad de la sustancia)[54].

La explicitación judicativa es unitaria como explicitación de la propagación en su sentido más estricto. En atención a ello se explicitan también los analogados, que, por serlo, no están completamente aislados. Con esta observación se corrobora lo dicho sobre la complejidad de la analogía.

En definitiva, para que la diferencia que guarda el abstracto sea explícita, la presencia ha de estar por entero excluida de ella. Esa exclusión es la pugna judicativa. La medida que se amplía de ninguna manera es presente o actual. Ello comporta que la tetracausalidad es inferior a la prioridad de la presencia mental. Como se ha dicho, la tetracausalidad es potencial. Sin embargo, esa potencialidad no se debe a que no sea presente, sino a su diferencia respecto de su acto de ser, el cual, por lo demás, carece de la potencia de ser presente (no es una prioridad cognoscitiva)[55].

Cabe preguntar si la noción de adecuación es correcta sosteniendo por otra parte que la presencia mental es superior a lo físico. La respuesta es que con la noción de pugna adecuada se indica que no se ignora el estatuto físico de ningún abstracto. Aunque la unidad o constancia de la presencia y la unidad de la analogía explícita no están en el mismo nivel, "todos" los abstractos se devuelven a la realidad de acuerdo con la unidad de la analogía afirmada, cuya complejidad constituyen. En cambio, la pluralidad de los objetos abstractos requiere una pluralidad de operaciones. Los objetos abstractos no se pueden unificar ni siquiera en el hábito abstractivo,

54. Paralelamente, la afirmación en tanto que plural, o de los analogados, no es un juicio de primer adyacente. No cabe afirmar "un perro es", porque la sustancia como potencia de causa se afirma según su reiteración en los accidentes: sin ellos no cumple el orden.

55. Conviene deshacer un posible equívoco. En la articulación presencial del tiempo, el después no es potencial en tanto que pudiera pasar a ser presente –puesto que es presentado– y, pasando por la presencia, llegara a ser pasado. Por la misma razón, ni el antes deja de serlo o llega a serlo. La presencia articulante no puede confundirse con un ahora, puesto que, como se ha dicho, articula el tiempo sin pertenecer a él (la articulación no es una serie). En rigor, la presencia es articulante en tanto que presencializa tanto el antes como el después: es su objetivación.

como ya notaron los presocráticos. El problema de la compatibilidad de lo diverso con lo uno se resuelve en el juicio. La analogía, en física, es dicha compatibilidad, y en este sentido la noción de adecuación está justificada.

La noción de adecuación es válida porque indica la compatibilidad entre la presencia mental y la *esencia extra-mental*. En cambio, la afirmación corresponde propiamente al explícito judicativo. La operación no afirma, sino que explicita la realidad afirmada, el afirmarse de ella. Afirmarse lo explícito equivale al cumplimiento del orden[56].

Con esto queda dicho lo pertinente para sostener que la diferencia guardada implícita en los abstractos se explicita judicativamente. No hay que perder de vista que el explícito del juicio no es el después, sino aquéllo que es potencial respecto de él.

### C. *Los predicamentos como compensación judicativa*

La explicitación de la diferencia implícita en el abstracto es compensable. Su compensación es la proposición. La proposición es la conexión lógica, actual, de objetos –que los aristotélicos toman por abstractos–, sujeta a una restricción expresada por Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*. Esta restricción prohíbe predicar un sujeto de otro, o bien sienta la distinción entre los predicamentos de modo que lo que se predica es accidente. Tal sujeto está por la sustancia[57]. Se estima contradictorio predicar y no predicar simultáneamente: se predica algo como lo mismo de

56. El después no se puede explicitar, sino que se guarda definitivamente implícito en la operación de fundar. El universo, la esencia extramental, es realmente distinto de su acto de ser. El acto de ser es la persistencia, es decir, el después en tanto que no deja de ser después: enteramente "desprendido" de la presencia articulante. Para conocer la realidad del universo físico la presencia ha de pugnar con él; en cambio, el después no pugna con el universo, sino que éste se distingue realmente de él. Paralelamente, la presencia es compatible en pugna con la esencia extramental, no con el acto de ser extramental. Sólo abandonándose a ella misma, y no sólo al objeto que posee, se intelige el después, lo cual compete al *intellectus ut habitus* (la distinción entre la primera y la segunda dimensión del abandono del límite queda formulada de esta manera).

57. Entendida así la proposición, unos abstractos serían sujetos y otros predicados. Por ejemplo, en la proposición "perro es blanco", "blanco" también sería un objeto abstracto. Sin embargo, no es claro que lo sea. Por otra parte, muchos escolásticos sostienen que la proposición es una unión de conceptos. Correlativamente, entienden a los abstractos y a los conceptos como simples aprehensiones, sin distinguirlos como aquí se propone.

algo también como lo mismo, y a la vez. Por consiguiente, la predicación es supositiva y necesita un conectivo al que se suele llamar cópula verbal.

La doctrina aristotélica del juicio considera que la dimensión lógica es inherente a la afirmación. Según esto, afirmar equivale a sostener que uno o más predicados pertenecen a un sujeto y se dicen de él mediante la cópula. Paralelamente, al entender el juicio como proposición, los aristotélicos admiten que la complexión (*sumploké*) lógica no es estrictamente real. En la realidad no hay sujetos y predicados, aunque esa complexión indica una composición real que, por no ser lógica, se ignora, a pesar de que la predicación se corresponde con ella (es el único modo de conocerla). De modo similar a lo que se dice de los universales, habría que sostener que la predicación tiene fundamento *in re*[58].

La propuesta distinción entre la compensación judicativa y su composición prohíbe entender a esta última como conocimiento intencional de la concausalidad: su término intencional no es real (sino otros objetos, como se ha visto). Asimismo, la diferencia que los abstractos guardan implícita no se explicita componiendo objetos[59].

Por ser compensación de los analogados y no de la unidad de la analogía, la compensación judicativa es parcial. Por consiguiente, también consta de partes o es complexiva. En el apartado anterior aludimos a la tradicional distinción entre los llamados juicios de primero y segundo adyacente. Se dijo entonces que la explicitación de la esencia física puede expresarse con la fórmula "un universo es", y se señaló que esa expresión no es un juicio de primer adyacente porque en ella "un universo" no es

58. Nótese que si el sujeto y el predicado son supuestos, es decir, objetos pensados, unidos por la cópula verbal, la proposición no puede ser un objeto pensado (ni siquiera como se ha dicho que lo son las compensaciones racionales), pues objetivamente sólo se conoce lo uno o lo mismo, como hemos señalado repetidamente. Pero es claro que el sujeto y el predicado no son lo mismo, sino objetos heterogéneos. Esta observación es indicio de que, en rigor, el sujeto y el predicado unidos por la cópula no son objetos pensados, sino objetos inferiores a éstos, cuya índole aclararé más adelante.

Repárese en que la aludida dificultad es menos aguda en el universal objetivo, pues el uno está en los muchos simultáneos, que no son heterogéneos.

La dificultad que afecta a las compensaciones racionales no aparece en los objetos de las operaciones generalizantes, los cuales, aunque sean compensaciones, no conectan objetos distintos (la idea general es la regla de las determinaciones segundas: mononotas).

59. En el lugar citado, Aristóteles entiende el principio de contradicción como regla de composición de objetos. En cambio, según la primera dimensión del abandono del límite, el principio de no contradicción es el acto de ser cuya advertencia corresponde al hábito de los primeros principios, y del que se distingue realmente la esencia extramental explicitada en el juicio como concausalidad completa.

sujeto. También se dijo que, como proposición, el juicio de primer adyacente no es la compensación de los analogados. En cambio, los llamados juicios de segundo adyacente son proposiciones en que el verbo "es" conecta un sujeto con uno o más predicados que le pertenecen: éstas son las compensaciones de la explicitación judicativa. En ellas es donde aparecen los predicamentos. Los predicamentos son la compensación del esquema de las categorías. En este apartado nos ocuparemos de los predicamentos. En el apartado siguiente distinguiremos los predicamentos de las categorías, las cuales, de acuerdo con lo dicho, son explícitos judicativos[60].

En tanto que el esquema de las categorías es una explicitación judicativa, reservaré la noción de predicamento para su compensación. Aunque de ordinario "categorías" y "predicamentos" se usan como expresiones equivalentes, la dimensión lógica es propia sólo de estos últimos.

Los predicamentos se distinguen de los universales lógicos por ser la consideración coactual del esquema de las categorías, que como explícito es la dualidad de la potencia de causa y la naturaleza; en cambio, la universalidad lógica es la consideración coactual del explícito uni-plural (*unum in multis*), que se consolida en el término abstracto.

El concepto es la primera fase de la razón, la que guarda más implícitos o más ha de proseguirse. Por eso, el concepto explícito es indefinible semánticamente –no es precedido por objeto–, lo que no debe

60. Repito que en la expresión "un universo es", "es" no es un predicado verbal porque "un universo" no es sujeto. Por tanto, se ha de distinguir del sentido predicativo del "es", el cual es lógico: el "es" de la mentada expresión no tiene ese carácter. De otro lado, su alusión a la realidad es obvia. Sin embargo, su significado estricto es problemático: ¿qué quiere decir "es" sin más? Si no se dice de un sujeto, ¿de qué se dice, o no se dice de nada? O bien: ¿en qué sentido se dice del universo, no siendo el universo sujeto alguno? En definitiva, ¿por qué se dice "es"? Aristóteles descarta este problema, porque, para él, el "es" no puede separarse de "lo que es". Pero, como es claro, de ese modo el "es" se duplica (el "es" es el "es" de "lo que es": "lo que es, es"). El Estagirita sostiene además que el "es" no se dice sólo de la sustancia, sino también de los accidentes, los cuales también son reales. Desde esta consideración se pasa a la noción de ente como lo metacategorial. Ténganse en cuenta asimismo estas dos declaraciones de Tomás de Aquino: "esse autem ab alio causato non competit enti in quantum est ens" (*C.G.*, II, 52); "non sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse aliquid sit" (*In Div. nom.*, ed. Marietti, n. 751). La problematicidad del planteamiento es clara: el ente en cuanto ente no es causado por otro (ya que ese otro sería la nada por ser otro respecto del ente), pero el *esse* es aquello por lo que algo es, sin que se pueda decir que el *esse* sea. Ahora bien, si "es" no expresa la realidad del *esse*, parece invitar a proseguir en la averiguación sobre la realidad: la averiguación sobre lo real no acaba en "es". De acuerdo con estas observaciones se plantea lo que llamaré la cuestión del "es", cuya dilucidación corresponde al hábito judicativo.

confundirse con la indeterminación (la idea general)[61]. Lo indefinible no es semántico por no explicitar ningún objeto. Pero lo indefinible se distingue de su objetivación, cuya consolidación terminativa es semántica. La universalidad lógica es una segunda intención que detiene el universal explícito y se apropia de lo previo a ella como término que la consolida. Dicha apropiación no es respectiva al explícito conceptual sino a las determinaciones objetivas previas a la razón.

Los objetos abstractos son el conocimiento de formas al margen de su carácter causal –que es concausal–. Tal prescindir o eximir es lo que significa la abstracción. Así conocidas, las formas son determinaciones directas. La abstracción es la operación incoativa de la inteligencia. Lo incoativamente pensado no es la compensación de una pugna. La exención del valor causal de la forma es concedida por la antecedencia de la presencia mental.

La razón es la explicitación según fases de las formas del universo. En su primera fase, la razón es el concepto. El concepto se dice indefinible en tanto que explícito por no devolver las formas abstractas o no considerarlas como previas. Detener dicha explicitación es apropiarse terminativamente de las formas abstractas. La universalidad lógica se justifica así precisamente como segunda intención. Las formas abstractas son de los universales por terminación apropiativa del concepto.

La universalidad no es la identidad de lo ideal y lo real (como explícito es la bicausalidad hilemórfica; como universal lógico es la apropiación de las formas abstractas). El concepto lógico descarta el universal concreto hegeliano pues es detención de una explicitación. Devolver a la realidad las formas abstraídas es el no dejarlas atrás o supuestas, pues es claro que en otro caso su explicitación sería nula. El no dejarlas atrás la operación racional que no las explicita se compensa con un volver, es decir, con una segunda intención que las apropia como términos, pues los abstractos ya han sido pensados. La intención segunda no consuma el destino de la razón. El explícito es distinto de la apropiación de las formas, pues en otro caso las formas no serían nunca devueltas al orden causal, y además la razón se detendría. Ni en cuanto abstraídas ni en cuanto apropiadas por el universal lógico las formas son conocidas como causas. Como causas, las formas son diferencias en concausalidad. El concepto es una explicitación, pero no la devolución de

61. Determinar lo indeterminado es la reflexión correspondiente a la generalización (aunque conviene rectificar la doctrina de los predicables, como se ha hecho en el tomo tercero).

los abstractos: tal explicitación no se apropia de ellos y así es indefinible (la siguiente fase de la razón no es tampoco una determinación).

Aunque el explícito conceptual no es precedido por el valor semántico de las formas abstractas, detenerse en él es volver a ellas y apropiárselas. Dicha vuelta no es *Aufhebung* alguna, sino el conferimiento del valor de término de la intencionalidad universal a las determinaciones, las cuales en cuanto que previas al concepto son directas y no particulares (ni opuestas). No conviene confundir la lógica extensional y la racional. El monismo metódico de Hegel lleva a confundirlas.

Con todo, cabe preguntar acerca de la índole de la apropiación universal en tanto que compensación del concepto explícito. Ante todo, recordemos que la distinción entre el concepto como explicitación y como compensación estriba en la suposición de los muchos como simultáneos. Dicha simultaneidad requiere consolidación. Las formas abstractas sólo son conceptos por apropiación: en cuanto anteceden al concepto, por haber sido ya pensadas, no son conceptos; sin embargo, son apropiadas por la universalidad lógica, que es una detención precaria de la explicitación. La concausalidad hilemórfica no es universal de este modo (para ella ser universal no es una apropiación lógica). Según tal apropiación las formas abstractas son re-pensadas *ad instar haecceitatis*; pero esto ha de distinguirse de la explicitación de su valor real causal, que corresponde al juicio.

Ahora bien, la explicitación judicativa no puede confundirse con la consolidación de la universalidad lógica. Por tanto, ha de sentarse que existe una diferencia entre el abstracto como término que consolida la compensación conceptual y el abstracto como objeto explicitable (en el juicio). Por lo demás, el universal objetivo no es la operación de abstraer; en rigor, no es una operación sino un objeto, que, además, ha de ser compensado (el universal lógico es pensado por la operación de concebir, pero el término que lo consolida no puede ser el objeto pensado por la operación de abstraer, pues de lo contrario se conculcaría el axioma de la conmensuración). Las observaciones precedentes muestran que la pregunta acerca de la índole de la consolidación del objeto universal está justificada. Tratemos de responderla. Esta respuesta servirá para precisar la compensación judicativa.

Como se dijo en el apartado 2 de esta Lección y se ha repetido en las notas 57 y 58, las compensaciones racionales no son objetos en el sentido pleno de esa noción, porque su unidad o mismidad es precaria. Por eso se

han de consolidar. La consolidación se logra en el término de su intencionalidad, que es siempre un objeto inferior (aquí se atiende a la versión de las compensaciones racionales sobre los objetos inferiores de su propia línea). Ahora bien, la consolidación deja en suspenso la intencionalidad del objeto inferior, puesto que es apropiado como término de la intencionalidad del objeto al que consolida. Según esto, la consolidación del universal lógico es el abstracto desprovisto de su intencionalidad propia, y eso no puede ser más que la especie impresa intelectual, es decir, el fantasma iluminado por el intelecto agente "antes" de pasar a conmensurarse con la operación (dicha especie es un inteligible en acto, no un inteligido en acto).

No hay inconveniente en sostener que esa compensación es una apropiación del abstracto, porque el contenido de la especie inteligible es el mismo que el del objeto inteligido[62]. Por otra parte, el universal objetivo puede entenderse como cierta suplencia de la presencia mental en atención a su unidad. Desde luego, esa suplencia no puede hacerse valer respecto de un objeto pensado, pero sí respecto de lo que todavía no lo es. También se puede decir que la especie impresa no es un objeto sensible, sino que en tanto que iluminada equivale a la noción de fenómeno. En este sentido se ha dicho que los muchos se consolidan *ad instar haecceitatis*[63].

La cosificación de la consolidación del universal es una versión de la metafísica prematura que entiende el concepto de tal manera que impide la explicitación de la concausalidad cuádruple, es decir, del universo. El universal lógico suple la presencia que articula el tiempo. Por eso tampoco el universal objetivo es precedido por objeto alguno. Así se elimina la confusión que conlleva la noción de simple aprehensión. El objeto abstracto de ningún modo es universal, pues el universal es uno sin articular el tiempo. Asimismo, la presencia manifiesta como operación de concebir no es la presencia conmensurada con el abstracto, y por eso pugna con explícitos sin objeto previo o se compensa con el universal

62. Las diferencias entre ambos son, en primer lugar, que la especie impresa no está articulada por la presencia mental; en segundo lugar, que la especie impresa no es ella misma intencional (lo que es intencional sobre la especie impresa es justamente el objeto abstracto, de acuerdo con lo que se dijo en el tomo segundo). En tercer lugar, que el juicio explicita el objeto abstracto, y no su especie impresa.

63. La diferencia con el planteamiento kantiano es clara: no es el concepto el que ilumina al fenómeno, sino el intelecto agente.

Nótese asimismo que lo que suple a la presencia no es operación alguna, sino un objeto necesitado de consolidación.

objetivo, el cual se consolida en la especie impresa y así suple a la presencia articulante[64].

Lo dicho sobre la compensación que es el universal lógico prepara la exposición de la compensación judicativa. Pero antes de ocuparnos de ella conviene hacer algunas observaciones más. Por lo pronto, digamos que el universo no es una especie universalizada ni un concepto de conceptos. La noción de cosmos ideal es una elucubración, pues al margen de su valor real, las formas no son reales. Además, las formas reales no son el único sentido causal (la explicitación de un único sentido causal carece de sentido).

Si el conocimiento no empezara por la abstracción de las formas, sino por la de otro sentido causal –por ejemplo, material o eficiente–, la explicitación universal sería imposible. Ahora bien, esos otros sentidos causales no se pueden abstraer. El concepto, como fase racional u operación explicitante pugna con las formas en concausalidad, es decir, también con otros sentidos causales que no son conocidos objetivamente. Además, el concepto guarda implícitos, el juicio y la fundamentación.

La indefinición del uno en muchos no obsta a su realidad, pues la causa formal no es anterior a los muchos, ni ellos son sus inferiores[65]. Los muchos no fraccionan la causa formal, lo que sólo puede deberse a que la causa formal se plasma entera en los muchos y esto es el universal explícito, distinto de la universalidad consolidada.

La explicitación ha de comenzar por concausas formales. Pero el concepto no es el conocimiento acabado de la realidad física, aunque es imprescindible: por él ha de empezar la explicitación en tanto que ha de proseguir, porque las formas son reales no sólo en concausalidad con la materia, sino con otros sentidos causales y en concausalidades más complejas (no como orden formal cerrado). El concepto no es terminal salvo como término de la consolidación de la explicitación judicativa.

64. La presencia se conmensura con la circunferencia sin articularla. De este modo se conoce el axioma de la conmensuración. Por eso, la circunferencia no se explicita en el concepto ni hay concepto objetivo de circunferencia.

65. Nótese que la anterioridad del uno respecto de los muchos lo transformaría en una idea platónica situada en un lugar celeste, y de la que participarían miméticamente los muchos. Por otra parte, la indefinición permite la explicitación de sustancias naturadas cuya causa formal por no tener antecedente sensible no puede ser un objeto abstracto.

Las ideas platónicas son abstractos hipostasiados. Ello es una indicación de que si el primer explícito fuera explicitación del abstracto, sería al menos muy difícil explicitar los sentidos causales distintos del formal, como se ve en el *Timeo*.

Si en el concepto culminara el conocimiento de la realidad física, no se daría ninguna segunda intención demostrativa. Como no es así, el concepto es insatisfactorio en un doble sentido: no completa la explicitación de las causas, y, en lógica deductiva, consolida su intencionalidad en la especie impresa, y al margen de la concausalidad. Con todo, la universalidad lógica es legítima, aunque no explicita el carácter causal de los abstractos.

Es un desatino sostener que la universalidad no es físicamente real alegando que la realidad es puramente individual, porque en el nivel del concepto no se encuentra ningún criterio de realidad que oponer al universal, al uno-múltiple indefinible, que no es individual. El llamado problema de los universales es una discusión desplazada. Si en la discusión se llegara a negar que se piensan objetos universales, convendría denunciar un reduccionismo empirista. Dicha denuncia compete a la metafísica prematura.

La segunda fase de la razón es el juicio. El juicio es, ante todo, la afirmación. La afirmación es un explícito distinto del concepto: es preciso pasar del uno a la otra. El concepto explícito es indefinido; en otro caso, la afirmación sería imposible. Se pasa de lo indefinido a lo afirmado. Por eso, la universalidad lógica detiene la explicitación conceptual y no el juicio. O también: porque detiene el concepto no detiene el juicio; es una detención anterior a él, de la que se apropia la detención judicativa. Si la universalidad detuviera el juicio, la afirmación no seguiría al concepto, sino que se confundiría con él. Con otras palabras, la afirmación es una explicitación en tanto que la segunda intención que la detiene es distinta de la universalidad lógica. Si la afirmación explicitara las formas abstractas como universales, lo afirmado sería compensado sin consolidarse en el universal lógico como término, lo que es un sinsentido[66].

El juicio es la explicitación del esquema de las categorías. En el concepto la explicitación de la realidad es indefinida al no completar la explicitación de la concausalidad; la afirmación toma el relevo de lo indefinido en el modo de la explicitación de las categorías como potencia

66. Un sinsentido para la prosecución racional. Las formas abstractas son determinaciones objetivas directas que no pueden ser simplemente trasladadas a la realidad, pues entonces afirmar no significa nada. Si, además, esas formas se universalizan, la dificultad sube de punto.

En suma, la universalidad es una explicitación o una detención. En el primer caso, guarda un implícito que es manifiesto en el hábito conceptual y se explicita en el juicio. En el segundo, es apropiada por la compensación judicativa, que vuelve a ella.

de causa y cumplimiento del orden. En ello estriba el carácter distributivo o reiterativo de la afirmación.

El juicio sigue al concepto, es la segunda fase de la razón. Esta secuencia no es deductiva: el concepto no juega como premisa, ni el juicio es aquí una conclusión. El concepto y el juicio conocen lo físico en sus principios. Tales principios son concausas. Se afirma la concausalidad entera explícita como medida del cumplimiento del orden.

Sin la explicitación afirmativa el conocimiento de la concausalidad es incompleto, y por eso indefinido o no acabado. Paralelamente, el concepto no proporciona ninguna indicación acerca de lo que se afirma[67]; éste no deriva de aquél como una conclusión. En el concepto la diferencia del abstracto no es explícitamente afirmada. Por ello, la afirmación es insospechable o sorprendente a partir del concepto: requiere una nueva manifestación habitual y una nueva pugna. En este sentido se habla de tomar el relevo y de distribución categorial: ni la concausalidad afirmada es una referencia añadida o definitoria del concepto, ni el orden concausal entero se distribuye en conceptos (las categorías no son conceptos): la concausalidad afirmada es más amplia que el concepto. Como se ha dicho, no cabe concepto de conceptos, pues ello comportaría un "estrechamiento" que haría imposibles concausalidades superiores. Asimismo, tampoco las causas explicitadas en el concepto encuentran un inferior en el juicio (pues no son ideas generales), sino que comparadas con el orden concausal completo son concausalidades incompletas, es decir, efectos cuya ordenación es mediata. La ampliación inherente a la concausalidad afirmada "desborda" la universalidad. Recuérdese que en el concepto no se explicitan los implícitos que guardan las formas abstractas, las cuales se dicen abstraídas por exención de su carácter causal y concausal[68]. En sentido estricto no cabe hablar de juicios universales, es decir, no debe confundirse la universalidad con la ampliación concausal.

67. Si la proporcionara, la compensación conceptual sería imposible.

68. Lo abstraído es *una* sola causa: la causa formal, que por ello no se conoce como causa y se determina en directo. La explicitación de causas es, por lo menos, bicausal. Pero la explicitación de la diferencia implícita en el abstracto desborda la bicausalidad.

Nótese que lo vasto –el abstracto– como amplitud constante no se explicita con la universalidad, sino con la medida que se amplía. Por otra parte, la explicitación de la causa final, descrita como causa no seguida, no puede aislarse de la ampliación de la medida de su cumplimiento. Nótese asimismo que la plasmación del uno universal en muchos no es una ampliación del uno (aunque no lo fragmente o particularice).

Cualquier concausalidad difiere por completo de la ratificación de un bloque; tal ratificación, además de superflua, impediría ampliar la explicitación. La sustancia afirmada no se incluye en la concausalidad como un sector de la misma, sino que se dilata o reitera de acuerdo con las otras categorías. La sustancia natural no puede ser afirmada de otra manera (salvo que se interprete la afirmación como una segunda intención, o como acto de la voluntad). Por otra parte, el juicio no es el último explícito racional. Pero en el nivel de la afirmación ningún sentido causal queda implícito: sostener lo contrario es regresar al concepto. El orden de la concausalidad completa supera la estrechez del concepto. Por ello se ha señalado repetidamente que la concausalidad doble o triple con causa eficiente extrínseca es una concausalidad restringida: no es la esencia, el universo. Ahora bien, esta restricción es apropiable por la estructura de sujeto y predicado, es decir, por la compensación judicativa.

La restricción conceptual es debida al carácter previo de las formas abstractas. Es menester que la razón inicie la consideración de lo real sin explicitar la diferencia implícita de las formas abstractas. Las concausalidades doble y triple intrínseca son explícitos cuyo ocurrir no es exterior al universo (volvemos a comprobar la insuficiencia de la noción de universal concreto). Las compensaciones son detenciones en la explicitación de la principialidad. La detención judicativa son los predicamentos unidos por la débil complexión que es la proposición. Juicio y proposición suelen confundirse[69].

El cumplimiento del orden o concausalidad cuádruple, es el juicio como adecuación con el explícito que se afirma. Las segundas intenciones del juicio son los predicamentos y su conexión, es decir, las nociones de sujeto, cópula verbal y predicado nominal. En atención a esta compensación los filósofos aristotélicos llaman causas predicamentales a las causas físicas. Con todo, la explicitación de la concausalidad cuádruple en cuanto que tres causas cumplen el orden es el esquema de las categorías. Los predicamentos son la detención de dicha explicitación.

Como la concausalidad cuádruple es más amplia que la universalidad, su compensación es parcial, es decir, se distribuye en encuadres a los que suele llamarse géneros supremos. El término "género" no es acertado y puede dar lugar a la confusión de las segundas intenciones del juicio con las ideas generales. Esta confusión se deshace si se tiene en cuenta la

69. Esta confusión no es de extrañar cuando no se tiene en cuenta que las causas se explicitan al pugnar con ellas la presencia mental.

conexión predicativa cuya consolidación es una apropiación de la universalidad lógica, y una modulación de esta última (que el concepto no puede proporcionar). La predicación se describe así: conexión de heterogéneos. Por ello, la predicación se distingue de las determinaciones de las ideas generales.

En primer lugar, las determinaciones de lo general son exactas (mononotas); las predicaciones no son ajustes exactos. Las determinaciones segundas son homogéneas; la predicación conecta heterogéneos. Por eso, los predicamentos se llaman "géneros" incomunicables. En segundo lugar, las conexiones de heterogéneos carecen de superior de su misma índole. En cambio, las determinaciones de las ideas generales tienen como superior a éstas, y por ello son homogéneas. De aquí la impropiedad de llamar géneros a los predicamentos.

Aunque carecen de superior, las predicaciones pueden ser apropiadas por la detención de la explicitación del fundamento; esto es, pueden ser conclusiones. De la segunda intención de la tercera fase de la razón derivan también las modalidades de la predicación. En sentido estricto, las modalidades predicativas son apropiaciones de la conexión desde la segunda intención que llamo base. No deben confundirse las modalidades del nexo con los predicamentos. En suma, los predicamentos son propios de la predicación como distintos conectados; pero no son las modalidades de la conexión, que marcan su apropiación por la intención segunda de la última fase de la razón.

En las predicaciones, los distintos se denominan sujeto y predicado. La conexión es la cópula verbal. Las modalidades del nexo son posibles por su debilidad, pero no se deben a la predicación como compensación del juicio. La debilidad de la conexión es correlativa con la distinción de sujeto y predicado. Así pues, esta distinción significa lo siguiente: el sujeto y el predicado no están *dados* al margen del nexo. Lo *dado* al margen del nexo son los predicamentos. Con otras palabras, el nexo no supone los conectados. Ello comporta que la consolidación de los predicamentos es distinta que la del nexo, y que lo conectado son las consolidaciones de los predicamentos, los cuales, al margen de su consolidación, son pensados como incomunicables o inconectables. De aquí se sigue que la consolidación de los predicamentos no es prestada a objetos pensados.

Como se ha dicho, la consolidación de las compensaciones racionales comporta cierta modalización de la compensación inferior en tanto que le presta valor de término. Sólo así cabe sostener que las compensaciones

suplen la presencia: prestar el valor de término se distingue de conferir o pensar un objeto. El conferir a lo pensado el valor de objeto corresponde a la presencia exclusivamente, y en ello no puede ser suplida. Por eso se dijo que la consolidación del universal se encuentra en la especie impresa intelectual: en esta consolidación el suplir a la presencia es muy claro.

Insisto en que la ampliación del explícito sólo permite una compensación por partes, que se consolida también por partes. Por eso, el "es", conectivo débil, requiere una consolidación que no es solidaria con la consolidación de los conectados. Que las consolidaciones sean parciales comporta una diferencia de niveles en los términos que las consolidan. Asimismo, las consolidaciones de los conectados por el "es" son requeridas para que dicha conexión no sea entre supuestos. Por consiguiente, esas consolidaciones deben ser objetos sensibles tomados como términos, es decir, desprovistos de su intencionalidad. Ahora bien, el nivel cognoscitivo en que ello puede tener lugar es la percepción, puesto que –como se dijo en el tomo primero– los objetos sensibles no son propiamente objetivados por la percepción, sino connotados por ella en tanto que como conciencia sensible siente las operaciones con las que esos objetos se conmensuran[70]. En cambio, la consolidación del "es" es el uno universal tomado como término.

Con esto queda sentada la tesis principal sobre la proposición: es la conexión, por el "es", de las consolidaciones de los predicamentos. Por tanto, los predicamentos, que también son compensaciones parciales, son incomunicables[71]. Y, correlativamente, la consolidación del "es" se encuentra en un nivel superior al de la consolidación de los predicamentos. Pero la consolidación del "es" no tiene valor conectivo.

70. Incluso se podría sostener que el sentir que se siente lleva consigo también la percepción de la inmutación orgánica de las facultades sensibles externas, la afección del órgano, que tiene que ver con la especie impresa de los objetos conocidos por las operaciones de esas facultades. Nótese que esto no es propio de la especie impresa inteligible, la cual como antecedente del objeto abstracto no comporta el conocimiento de los sensibles externos, puesto que se abstrae a partir de la sensibilidad intermedia. Sin embargo, la sensibilidad externa no es enteramente desconocida por el inteligir. Y ello acontece en la consolidación de los predicamentos.

71. Si la proposición no se entiende como la conexión lógica de las consolidaciones de los predicamentos, uno de los términos conectados podría ser un supuesto, con tal de que el otro no lo sea. En este caso, el supuesto es lo que se llama sustancia segunda. De esta manera se pasa –según se dijo– de la lógica demostrativa a la lógica de los predicables, en la que se intenta la definición de la sustancia segunda, que es el sujeto supuesto. Ahora bien, aparte de las dificultades señaladas en el tomo tercero acerca de la lógica de los predicables, la definición no es de ninguna manera una compensación judicativa.

Desde esta tesis cabe sostener que si bien la consolidación del "es" no tiene valor conectivo, sin embargo, es una unidad respecto de los predicamentos. Este valor unitivo, pero no conectivo, se expresa como *ente*. Así pues, ente significa: consolidación con valor unitivo de compensaciones incomunicables por parciales, es decir, unidad terminativa de los predicamentos al margen de la consolidación de ellos. La expresión ente-es no es válida, porque ente se distingue de la conexión "es"[72]. En cambio, cabe decir ente-uno de pensados incomunicables a los que no consolida ni conecta. La unidad-ente no es objetiva, sino terminativa. En definitiva, ente, la consolidación del conectivo "es" une los predicamentos no consolidados; "es" no consolidado, conecta las consolidaciones de los predicamentos. Por tanto, la unión de los predicamentos no consolidados no es una proposición, sino otra parte de la compensación judicativa. Ambas partes no forman un todo, porque los predicamentos no se suponen en la proposición. Por eso, también hay una pluralidad de proposiciones.

Así pues, la proposición deja pendiente la conexión de los predicamentos. Para unirlos de algún modo, ha de entrar en escena la consolidación terminal del "es", la cual no es un objeto, sino un término. Dicho término puede tomarse como compensación de la distinción entre potencia de causa y cumplimiento del orden. Los predicamentos son compensaciones por partes y, por eso, incomunicables; en cambio, la explicitación no es por partes, aunque sea dual, puesto que sin comunicación es imposible.

En suma, la conexión de las consolidaciones de los predicamentos no necesita ser estrictamente actual, porque esas consolidaciones son sensibles; a su vez, la consolidación de la conexión es requerida como unidad de los incomunicables, es decir, de los no conectables. Esa unidad tampoco es un objeto, sino un término de intencionalidad. La compensación judicativa tiene lugar por partes, y ello es congruente con que las consolidaciones requeridas están en distintos niveles. Físicamente, la potencia de causa se reitera en la naturaleza; es posible compensarlas unitariamente, perdiendo de vista su valor concausal, mediante los predicamentos en cuanto que conectables. Cabe decirlo también así: la parcialidad de la compensación judicativa comporta una dualidad, la cual estriba en el entrecruzamiento de las compensaciones y consolidaciones

72. La expresión parmenídea ente-es es lingüística como articulación nominal verbal propia del hábito abstractivo. Sin embargo, si se atiende a la unidad del verbo, el ente como nombre se plurifica, según se dijo en el tomo segundo.

parciales. Es imposible pensar la unidad-ente objetivamente; pero ello no se debe a que la presencia pugne con ella, sino a la índole de la lógica deductiva, cuyo valor formal es débil[73].

La unidad-ente es terminativa, pero también indefinida. Insisto en que indefinido no significa indeterminado o general, sino interminado: la unidad-ente es terminativa e interminada. Lo interminado de dicha unidad reside en que los predicamentos no dejan de ser incomunicables, y en no ser estrictamente un objeto pensado. La lógica de la razón, o deductiva, es imposible sin términos consolidantes. Pero esos términos no son ellos mismos intencionales, sino que están desposeídos de intencionalidad, y sólo así consolidan las compensaciones. Ahora bien, un objeto desposeído de intencionalidad no pasa de ser una representación. Con todo, la palabra "representación" se presta a equívocos, pues parece significar lo vuelto a presentar. Sin embargo, en tanto que las compensaciones suplen a la presencia no alcanzan a volver a presentar. Por eso, quizá a las llamadas representaciones intelectuales podría llamárseles *pre-presentaciones*[74].

Para terminar este apartado, resumiré lo dicho y añadiré una observación. El universal, por no ser precedido por objeto alguno, no se consolida en el abstracto, sino en la especie impresa inteligible, que no es objeto, y, como término, es representación (fenómeno). Por su parte, los predicamentos se consolidan en términos sensibles, porque de lo contrario es imposible su conexión proposicional. A su vez, la conexión proposicional se consolida en el universal tomado como término, lo cual es coherente con el no ser precedido el universal por el objeto. Dicha consolidación sirve como criterio de unidad para los predicamentos en tanto que son incomunicables o no conectables. Todo ello se explica si se tiene en cuenta que la presencia pugna en tanto que se mantiene manifiesta. En esas condiciones, su conmensuración es precedida por el conocimiento del explícito. En la conmensuración con el abstracto la presencia no se ha manifestado y por eso se conmensura directamente articulando el tiempo. Pero la presencia pura, al mantenerse manifiesta y contrastarse con prioridades reales distintas de ella, no posee objeto; para poseerlo ha de pasar a ocultarse, pues sólo así es posesiva de objeto. Ahora bien, los

73. Para dar cuenta de esa debilidad formal, los aristotélicos arbitran la distinción entre lógica formal y lógica material.

74. La filosofía ha perdido a veces la noción de intencionalidad. Y, por eso, en vez de ocuparse de los objetos en sentido estricto, los considera como representaciones.

Téngase en cuenta que las concausalidades no se deben confundir con las representaciones o pre-presentaciones, pues son explícitos que no suplen a la presencia, sino con los que ella pugna.

objetos que entonces posee son deficientes en tanto que el ocultamiento de la presencia es precedido por su manifestación. En esto reside, insisto, la diferencia de estos objetos con los abstractos, que como objetos no ofrecen ninguna deficiencia intencional[75].

En la prosecución generalizante, la presencia vuelve a ocultarse porque su manifestación por el hábito abstractivo no se mantiene. Por eso se conmensura sin deficiencias con objeto. Con todo, la diferencia entre la idea general y sus determinaciones es presentada en la compensación. En cambio, el objeto abstracto guarda implícita la diferencia.

Cuando la manifestación de la presencia se mantiene –y ésa es la prosecución racional–, su ocultamiento, que es requerido para que se conmensure con objeto, es más "difícil", o "tardío". Ello explica lo que hemos llamado deficiencia del objeto, la cual ha de referirse a su conmensuración. Dicha deficiencia de conmensuración equivale a que el objeto suple a la presencia de algún modo (en tanto que ésta se oculta), y por eso el objeto se consolida terminalmente. Insisto, la deficiente conmensuración con objeto equivale a la suplencia de la presencia o, por decirlo de otro modo, a que la presencia, en tanto que se mantiene manifiesta, no llega a ocultarse del todo, sino que "aparece", aunque debilitada, en el objeto. Sólo así es posible compensar las pugnas racionales, es decir, detener la explicitación. Pero es obvio que ello requiere la consolidación de la intencionalidad de las compensaciones racionales.

La observación que conviene añadir es ésta: la explicitación de la unidad de la analogía es el conocimiento estricto del universo. Y por eso es correcta la expresión "un universo es (ocurre, o existe)". Como se ha dicho, esa expresión no es la formulación de un conocimiento objetivo. El conocimiento objetivo del universo es imposible. La diferencia más importante entre la física de causas y la física matemática se corresponde con ello: la física matemática es una física objetiva, incapaz de conocer el universo por entero; puede intentar lo que se suele llamar un "modelo" del universo, que es una representación simplificada de la complejidad del universo físico. Paralelamente, la explicitación de la unidad del universo no es compensable: son compensables los analogados, pero sólo por partes.

75. Nótese que, desde el abstracto, la especie impresa no es representativa.

## D. *El planteamiento especulativo de la lógica racional*

Entre los filósofos modernos son de destacar aquí los que valoran en exceso la lógica racional. Sus planteamientos coinciden en que son especulativos. La especulación racionalista se centra en lo que he llamado suplencia de la presencia mental, es decir, en las compensaciones racionales y sus consolidaciones: en su sentido moderno, con algunos antecedentes medievales, especular equivale a representar.

Conceder demasiado valor a las representaciones, o atenerse a ellas, sólo es posible si se olvida que los objetos son poseídos de modo inmanente por operaciones, es decir, si se prescinde de la noción aristotélica de *enérgeia*. Por ello, cuando se pretende sentar alguna relación dinámica entre la mente y las representaciones hay que acudir a una versión del acto que se aproxima a la noción de acción. De esta manera, el discernimiento entre los actos intelectuales y los voluntarios se difumina. De aquí la proximidad entre los filósofos llamados idealistas y los voluntaristas, o la aparición de dimensiones de la voluntad en el tratamiento de la lógica racional.

La confusión de lo voluntario y lo intelectual da lugar a la noción de *espontaneidad*. El dinamismo espontáneo suele interpretarse como un paso de lo indeterminado a la determinación. Este recurso de la especulación racionalista a la generalización fue examinado en el tomo tercero.

Las confusiones mencionadas, y otros errores temáticos[76], son suficientes para descartar la versión especulativa de las representaciones. Con todo, es indudable que la lógica de la razón no puede pasarse sin ellas. Por tanto, la teoría del conocimiento ha de fijar su estricto sentido, que es éste: las representaciones son nociones terminales carentes de intencionalidad, es decir, pre-objetos u objetos desprovistos de ella por consolidar la intencionalidad de otros objetos; por eso son siempre previas y de ninguna manera el resultado de un dinamismo espontáneo. Tampoco son cosas, o sea, términos aspectualmente mentados por intencionalidades perfectamente conmensuradas con operaciones, puesto que dichas intencionalidades no pueden quedar en suspenso por falta de término.

76. Por ejemplo, las vacilaciones sobre la importancia relativa entre el concepto y la proposición (o el no distinguirlos); la reducción del sujeto a fundamento; el olvido de la abstracción, y la consiguiente dificultad para sentar el juego del conocimiento sensible.

No cabrían representaciones si el concepto objetivo fuera plenamente actual o si la lógica de la razón incluyera operaciones unificantes (los números son objetos que elevan su término intencional; por eso su intencionalidad se llama hipótesis); pero, como se ha dicho, el primer mantenimiento de la manifestación de la presencia mental pugna con una concausalidad sobre cuya realidad no versa ningún objeto, ni siquiera guardándola implícita. Claro es que el concepto objetivo no carece de intencionalidad. En otro caso no sería objeto alguno: no cabría hablar de compensación conceptual ni de iluminación de las ideas generales por el concepto: dicha iluminación es cierta consolidación, pero no terminal o representativa, sino un nuevo objeto conmensurado con una operación unificante. Dicho de otro modo, la operación unificante "escamotea" el término de la intencionalidad conceptual, pues es imposible que un objeto piense a otro: la equivalencia de objeto e intencionalidad –axioma F– impide tal confusión. De aquí se sigue que el concepto objetivo ha de buscar su término intencional y que éste no puede ser un objeto[77]. La representación colma esa necesidad y por ello se denomina consolidación. A su vez, el concepto objetivo es capaz de encontrar su término en cuanto que su imperfecta actualidad equivale a su suplir a la presencia mental.

Como se ha indicado, la compensación judicativa es parcial y por partes. Una de esas partes son los predicamentos, intenciones segundas en vuelta que requieren consolidación; consolidados son conectables. Así se objetiva la otra parte de la compensación, que es la proposición. El conectivo proposicional, el "es", es otra segunda intención también necesitada de consolidación. Las consolidaciones de las partes de la compensación judicativa deben ser distintas. Además, el sujeto y los predicados no son los términos de la intencionalidad del conectivo; si lo fueran, el conectivo no sería lógico, sino que se confundiría con la percepción[78]. Tampoco el término del concepto objetivo y el del "es" se confunden por tratarse de intenciones lógicas diferentes[79].

77. En este sentido se habla de doble intencionalidad del concepto: una de ellas carece de término, ya que al iluminar las ideas generales, *eo ipso* otra operación se conmensura con otro objeto. Si en la lógica de la razón se intercalaran operaciones unificantes, sus compensaciones estarían privadas de término intencional definitivamente.

78. Recuérdese que las compensaciones de los predicamentos son sensibles porque es imposible conectar objetos pensados distintos. El conectivo "es" no equivale al signo"=".

79. Las compensaciones de los predicamentos no son iluminadas por el intelecto agente.

La unidad del universal separada de los muchos es una representación, pues así considerada deja de ser una compensación; por tanto, no es intencional y no ilumina las ideas generales. Dicha unidad no está ella misma consolidada, puesto que es indefinida o interminada (más aún separada de los muchos), pero sí se consolida en cuanto término intencional de un conectivo débil. Esta debilidad afecta a la proposición entera por deberse a la diferencia de nivel entre los conectados y la conexión misma: una conexión lógica de perceptos es extrínseca a ellos. Asimismo, la representación "ente-uno" tampoco es infinita, porque si no hay objeto infinito –axioma D–, tampoco un término intencional puede serlo. Ahora bien, si la unidad del universal no está consolidada ella misma, para jugar como consolidación del "es" ha de transparentarse. De acuerdo con su transparencia "ente-uno" juega también como unidad respecto de los predicamentos alcanzándolos en su incomunicabilidad. Por decirlo así, la unidad del ente "baña" la compensación judicativa.

Los predicamentos no son conceptos de conceptos, sino justamente la imposibilidad de aumentar la universalidad. Y así se dice que son géneros supremos incomunicables y alcanzados por el universal terminal[80]. Téngase en cuenta que, a pesar de estar partida, la compensación judicativa no se corresponde con dos operaciones ni los predicamentos, por incomunicables, con otras tantas operaciones. Por eso la función unitiva de la consolidación del "es" ha de valer para los predicamentos. De ahí el aludido entrecruzamiento de las consolidaciones": el "es" conecta las consolidaciones de los predicamentos y su propia consolidación juega como criterio de unidad para ellos.

Además, por detener la explicitación de la diferencia que el abstracto guarda implícita, parece que se debe admitir que los predicamentos reponen los abstractos sin explicitar. No vuelven a ellos intencionalmente, sino que son como ellos pero prolongando su intencionalidad hasta su propia consolidación perceptiva. Dicha prolongación es exclusiva de los predicamentos, pues los abstractos no necesitan consolidación y su intencionalidad no es representativa, sino un retor-no al inteligible en acto proporcionado por la iluminación del intelecto agente. Por tanto, los predicamentos no explicitan la diferencia que el abstracto guarda implí-

80. La concausalidad cuádruple es más amplia que la compensación judicativa. No se confunda "un universo es" con "ente-uno".

cita, la cual no consta de la continuación hasta el percepto no iluminado por el intelecto agente[81].

La unidad del ente comporta que la incomunicación de los predicamentos se atenúa en el modo de la apropiación, es decir, de la relación llamada *in esse*. Tal denominación es incorrecta porque se trata de una inclusión o pertenencia con sentido unitario y no en el plano del conectivo "es", que no pierde su carácter extrínseco. "A es B" no equivale a "B pertenece a A", desde lo cual se pasa a "B se dice de A"; esta última fórmula es lingüística y confundida con la primera se plasma en el discurso. Aquí se ha procurado entender el valor lógico de la conmensuración judicativa dejando a un lado el uso lingüístico de la proposición. El planteamiento especulativo de la lógica de la razón prescinde de esta precaución. Por eso dicho planteamiento ha sido desmontado por la filosofía del lenguaje; con ello el detrimento de la teoría se ha agravado todavía más.

Conviene repetir que compensar parcialmente la explicitación de la concausalidad entera no es lo mismo que compensar el concepto explícito, pues la unidad del universal como término hace las veces de unidad para esa compensación parcial. Pero los predicamentos no son los muchos en que el uno precisamente por heterogéneos. Paralelamente, se conectan según su consolidación[82]. El valor lógico de ese conectivo es previo a su uso lingüístico y debe entenderse preservándolo de él.

A continuación repasaré brevemente algunos destacados planteamientos especulativos. La *Crítica de la Razón Pura* es, en resumidas cuentas, un intento de rebajar y matizar el sentido leibniciano del fundamento. Para Leibniz el fundamento es estrictamente real: razón suficiente e identidad. Sin embargo, eso es difícilmente sostenible si se advierte que no pasa de ser una representación. Asimismo, para Leibniz, la

81. La consolidación de los predicamentos se distingue de la determinación de las ideas generales: no es una mononota.

82. Las modalidades de la predicación derivan de la tercera fase de la razón. Estas modalidades afectan a la cópula verbal: se trata de su apropiación por la compensación del fundamento, que también es una segunda intención.

La predicación se puede enfocar desde la problemática surgida del acoplamiento de proposiciones. Este planteamiento es usual entre los especialistas en lógica. Aquí se propone otro enfoque: conviene estudiar la proposición antes de sus modalidades, pues el juicio es una operación de la razón previa a la operación de fundar. Las intenciones segundas del juicio son distintas de las de la fase fundamental. Si esto no se tiene en cuenta, aquellas intenciones pueden pasar inadvertidas.

sustancia es el conjunto de los atributos (la sustancia, por su fuerza constituyente, es en términos absolutos razón): los atributos son el análisis de la sustancia. Dicho análisis se continúa predicativamente en la existencia, es decir, en la racionalidad como enlace o conectivo.

Según Kant, hay proposiciones necesarias (por lo pronto, en Geometría y en la Aritmética) que no se resuelven en la razón. Por lo mismo, es menester investigar un sentido del fundamento distinto de la racionalidad analítica. Si las nociones conectadas son distintas, es menester una elementalidad intrínsecamente distendida como fondo o como flujo regular. Así se obtiene la aprioridad del espacio y del tiempo. Nótese bien: el espacio y el tiempo cumplen los requisitos de la elementalidad fundante, pero al margen de la identidad, es decir, sin ser la razón leibniciana. Ello comporta que su sentido fundante no alcanza a ser condición de pensabilidad: son representaciones formalmente *a priori*, pero no son pensamientos.

Ahora bien, el pensamiento también puede ser considerado *a priori*: su aprioridad es analítica. Si prescindimos de la elementalidad de la razón, todavía tenemos un recurso para conservar la fundamentalidad del pensar, a saber, la interpretación trascendental de la lógica. La lógica es trascendental como función fundante no elemental. En resumen, Kant ha distribuido la razón suficiente de Leibniz entre elementalidad y función. La función es espontánea, pero sin elementalidad propia, es vacía; el elemento no racional es ciego. La equiparación del fundamento y la identidad ha desaparecido y, en su lugar, Kant procede a vincular la representación deductiva y la elemental a partir de su distinción (Hegel volverá a soldar fundamento e identidad, es decir, recuperará la idea de elemento racional: es la *Ciencia de la Lógica*, obviamente distinta de la interpretación kantiana de la ciencia. El elemento es el comienzo, el ser puro).

La interpretación trascendental de la lógica entraña confusión con la generalización, o reduce la lógica entera a la representación deductiva. Esta confusión afecta en especial a la conexión predicativa. Según Kant, las categorías son las modalidades de tal conexión. Pero dichas modalidades sólo pueden ser derivadas. Por eso, Kant habla de espontaneidad de la síntesis (la espontaneidad deriva del sujeto trascendental) y entiende las ideas de la razón como premisas últimas de cadenas de silogismos. De aquí las dificultades, no resueltas, para hacer compatibles las ideas con la espontaneidad (de aquí también las dificultades de la deducción tras-

cendental, así como el desajuste entre la unidad de la apercepción y las ideas de la razón, a la que se debe su vinculación a la noción de regla: si las ideas son premisas, no tiene sentido hablar de deducción trascendental a partir del *ich denke*, y al revés).

El valor representativo de la lógica de la razón que propongo no depende de Leibniz y, por tanto, no es el kantiano. Es incorrecto no distinguir las explicitaciones y las intenciones segundas. Las categorías no son ni la conexión predicativa ni los predicamentos. El sentido de la universalidad en la fase judicativa es distinto de la universalidad lógica en la primera fase de la razón. La afirmación, es decir, el juicio como explicitación, no tiene que ver con la razón suficiente, sino con la concausalidad. La pluralidad de las categorías no tiene que ver con la conexión predicativa, sino con la pluralidad de las causas. La conexión predicativa se entiende como detención parcial de la explicitación judicativa; los predicamentos no se subordinan a una pretendida prioridad de la conexión; todo lo contrario: la conexión "apoya sus pies" en la consolidación de los predicamentos.

Se comprende que los lógicos nominalistas no acepten los juicios sintéticos *a priori*: ¡estaría bueno que después de barrer la universalidad en los conceptos reapareciera en los juicios! Sin embargo, es imposible eliminar por completo la universalidad: el proyecto nominalista puede abrigar esperanza de éxito tan sólo por la "descolocación" de los universales (no siempre los objetos son universales). Por eso, el llamado problema de los universales tiene cierto carácter espectral: los nominalistas persiguen los universales donde otros se obstinan erróneamente en colocarlos.

De todos modos, cabe alegar que la función unitaria de la consolidación de la conexión proposicional respecto de los llamados géneros supremos es superflua o perjudicial, puesto que representa un alejamiento mayor de ellos respecto de la realidad explícita. En la interpretación kantiana, las categorías son vacías y es precisa una conexión especial para unirlas con los fenómenos: es el esquematismo trascendental. Aunque desechamos la interpretación kantiana de las categorías es indudable que la unidad de los predicamentos es meramente representativa y que no beneficia en nada la devolución a la realidad de las formas abstractas. Sin embargo, la discrepancia con Kant nos da una pista. La representación de la unidad universal no deja en suspenso la conversión de las formas abstractas a los fantasmas (lo que es cierta referencia a la realidad), sino

que la continúa hasta su propia consolidación. Kant no entiende la abstracción y desconoce que la sensibilidad externa es formalmente anterior a la imaginación. Por eso no admite todas las representaciones posibles. Además, la pluralidad de conceptos no es abarcada por un "concepto de conceptos", por lo que no es admisible la noción de apercepción trascendental. Paralelamente, como detención de la explicitación judicativa, los predicamentos son heterogéneos; la apropiación de la universalidad consolida la conexión y une los predicamentos.

El "es" como cópula, es decir, como conexión de sujeto y predicado es una intención lógica, en la que se detiene la explicitación judicativa. Ahora bien, ¿por qué se detiene la explicitación judicativa, y parcialmente, en la cópula verbal? Esta pregunta tiene una respuesta, válida también para el concepto: toda operación intelectual es capaz de conmensurarse con objeto. Pero podemos encontrar aún otra respuesta. En rigor, las explicitaciones se detienen porque no son completas, y guardan un implícito que se ha de manifestar en el hábito correspondiente. Se ha expuesto ya el desarrollo de esta consideración en lo que respecta al concepto. Sin embargo, como también se ha dicho, el juicio explicita la concausalidad cuádruple o completa, pero la compensa de modo parcial. Por eso tanto su detención como su implícito se han de distinguir de los del concepto, a pesar de que a primera vista no parece que las compensaciones sean distintas en lo que respecta a la guarda de implícitos; por eso se ha formulado la pregunta.

En lo que toca a su carácter de detención, se puede señalar una diferencia. La del concepto es doble, y la última completa, por lo que guarda implícito manifestable. En cambio, la del juicio, como se ha indicado, es doble por parcial: los predicamentos son detenciones, pero también lo es la predicación y, en última instancia, la cópula verbal. Se notará, no obstante, que tales detenciones lo son de la explicitación del esquema de las categorías, el cual se corresponde con la tricausalidad en que la causa eficiente es intrínseca, descrita asimismo como cumplimiento de la unidad de orden. Por tanto, se puede decir que el juicio explicita la concausalidad cuádruple en tanto que el cumplimiento de la causa final corre a cargo de causas distintas de ella, explícitas como tricausales (recuérdese la aludida distinción entre potencia de causa y causa). Pero, en rigor, por ser parciales, sus detenciones no son implícitos manifestables.

El juicio explicita lo afirmado. ¿Qué se afirma? La respuesta es clara: se afirma el cumplimiento del orden, así como el orden en tanto que

cumplido. El implícito del juicio tiene que estar guardado aquí: el cumplimiento del orden no es completo. Lo afirmado, no las detenciones, guarda ese implícito, cuya manifestación es habitual. Por consiguiente, "un universo existe", que viene a ser como la consideración unitaria de los dos afirmados aludidos, no es autosuficiente, y esa no autosuficiencia es el implícito manifiesto en el hábito judicativo.

Frente a Leibniz sostengo que "A es B" no significa en manera alguna "A piensa B" ("yo sé" no es una proposición). Por lo demás, la cópula verbal es una conexión débil y una conmensuración imperfecta. Por otra parte, ni desde la proposición ni desde los predicamentos es posible el paso al implícito del juicio. Dicho implícito es el fundamento de lo afirmado. Paralelamente el juicio no guarda implícita alguna de las causas físicas, pues todas ellas se afirman. El fundamento no es una causa predicamental. La concausalidad entera se explicita en el juicio gracias a la pugna de la presencia mental con ella.

Las detenciones del juicio, es decir, sus compensaciones objetivas, necesitadas además de consolidación pueden llevar a olvidar la operación (es el planteamiento especulativo). Pero la imposibilidad de convertir "A es B" en "A piensa B" es clara porque lo pensado es justamente "A es B". La fórmula "A piensa A es B" (o "A es B piensa A es B") es absurda. La operación es *a priori* respecto de lo pensado; la noción de espontaneidad no sirve para caracterizar la operación, que en ningún caso es un trayecto hasta un término.

### E. *El juicio como explicitación del esquema de las categorías*

Con esto podemos pasar a exponer la explicitación judicativa. Por lo pronto, procedemos a distinguir las categorías de los predicamentos. Como se ha dicho, estos últimos son detenciones, y así géneros incomunicables. Sólo porque la consolidación del "es" juega como criterio de unidad se piensa que el predicado pertenece al sujeto: noción de *in esse*; y se dice de él, aunque esto es una formulación lingüística. En cambio, así lo sostengo, las categorías son inherentes *ad invicem*. En suma, se propone que la inhesión, por ser más profunda y más fuerte que la conexión predicativa, es realmente recíproca: las categorías están unas en las otras

porque físicamente, como las causas, no son autorreferentes (y no necesitan consolidación).

En el juicio se explicitan la sustancia categorial y las demás categorías. En esta explicitación los accidentes equivalen a la concausalidad de la tricausalidad con la causa final, es decir, a lo directamente ordenado, y la sustancia a la potencia de causa. Así se distinguen sustancia y naturaleza: la naturaleza es lo directamente ordenado y la sustancia la potencia de serlo (potencia de causa). En tanto que la naturaleza no es menos tricausal que la sustancia puede sostenerse que la reitera. Dicha reiteración es el paso de la potencia de causa a lo directamente ordenado y consiste en la comunicación a los analogados de la ampliación propia de la analogía explícita. Dicha ampliación es imprescindible para la inhesión (y para la pluralidad de sustancias más allá de la concausalidad hilemórfica).

La comunicación de la analogía a los analogados es en éstos también una comunicación, es decir, una referencia o inhesión recíproca. Por eso las categorías han de asimilarse a las causas explícitas en el juicio (aunque no a la unidad de la analogía estrictamente considerada). ¿Se gana con esta reciprocidad un conocimiento mayor que la explicitación de los universales? Sí. Por lo pronto, la bicausalidad explícita como *unum in multis* carece de inferiores (los muchos no son casos del uno). Pero no se reitera en ellos. Como las categorías no son ideas generales, su inhesión tampoco debe entenderse con la noción de caso. Por decirlo así, cada categoría desemboca en las otras: no son uno en muchos, sino uno y muchos referidos mutuamente).

Hemos descrito la potencia de causa –la sustancia categorial– como universal potencial: no uno en muchos, sino muchos en uno. Es la inhesión primera. La naturaleza es la reiteración de la sustancia. No se entiende la reiteración como un mero doblar a la sustancia (las categorías no son coactuales), sino como la inhesión mutua de los muchos: "cada uno de los muchos" es uno en cuanto que los otros inhieren en él. Por tanto, según la inhesión son recíprocamente uno y muchos. Por ejemplo, la cantidad es uno en tanto que en ella inhiere la cualidad, y muchos por inherir en esta última, y al revés. Sin la mutua inherencia no cabe el "muchos en uno" sustancial, puesto que los *muchos* lo son por inherir y *uno* por admitir la inherencia. Quizá ahora se vea mejor la noción de potencia de causa: la sustancia es la inhesión sin multiplicación recíproca, es decir, sin coordenación. Por eso, su unidad no es superior a la de la naturaleza ni debe

entenderse como subyacente a ella, ni como supuesta. La sustancia no permanece debajo de los accidentes, ni éstos se le adosan. Según su mutua inhesión las categorías no están arriba o abajo, pues cada una está en otra, lo cual impide que se estratifiquen de un modo unilateral.

De acuerdo con lo dicho, podemos sentar la noción de *individuo físico*. El individuo es la complejidad de las inhesiones descritas. No es ninguna de las categorías considerada por separado (ni siquiera la sustancia), pero tampoco es una cuestión inefable, que se escape de la explicitación judicativa, sino la potencia de causa y la naturaleza. Las inhesiones no son posibles sin la tricausalidad en que la causa eficiente es intrínseca; paralelamente, un *individuo físico* es un analogado. Las categorías se individualizan por inhesión, es decir, unas en otras, pues son *ad invicem* de esta manera; no agotan la concausalidad, sino que constituyen concausalidades triples –potencias de causa– capaces de cumplir el orden y que directamente lo cumplen –naturaleza–.

Así pues, la naturaleza estriba en la mutua inhesión según la cual ocurre. No es una proliferación de la sustancia, sino la co-ordenación de la que esta última es potencia. Por eso la sustancia no es posible –no es potencia de causa– sin la naturaleza. Ahora bien, la naturaleza comunica a la sustancia su propio carácter: es su densidad, su concreción. No es admisible ninguna unidad categorial si no "sirve" para la inhesión, puesto que ella también inhiere. En dicha concreción inhiere la sustancia en tanto que los muchos en su unidad también son unos en mutua referencia. Esto quiere decir que en virtud de la comunicación la potencia de causa está en el cumplimiento del orden, por lo que también éste es potencial.

Aunque la causa final no es una categoría, pues sólo juega en concausalidad cuádruple, su cumplimiento es la concausalidad triple con causa eficiente intrínseca según el "esquema" de las categorías (sustancia-naturaleza). La unidad de la analogía manifiesta se ha descrito como ordenabilidad (razón formal de efecto). Por su parte, la sustancia categorial puede decirse ordenable, pero como su concausa formal es entera, ha de hablarse de una posibilidad o potencialidad peculiar, distinta de la posibilidad formal u ordenabilidad: es la posibilidad de ser ordenada que he llamado potencia de causa. La potencia de causa se dice por respecto a la causa final y no a lo actual. Paralelamente, lo posible es o bien la causa formal manifiestamente implícita o bien la sustancia categorial. A su vez, lo ordenado lo es o bien no directamente (la pluralidad de movimientos continuos y de taleidades) o bien directamente: la reiteración explícita de

la sustancia categorial como potencia de causa (en ninguno de los dos casos, lo ordenado es "actualmente" ordenado).

La causa final como unidad de orden no es autorrespectiva (no cabe un "autofin", una auto-ordenación), sino que su cumplimiento corre a cargo de los otros sentidos causales. Por ello, ese cumplimiento no es completo, por lo que también la causa final es potencial y no actual[83]. Con todo, la causa final ha de "preparar" a los otros sentidos causales para que cumplan el orden. Tal preparación es lo que he llamado ordenabilidad o posibilidad formal y potencia de causa. En otras palabras, dicha potencialidad es estrictamente referible a la concausalidad con la causa final. Por tanto, para entender la noción de potencia de causa hay que acudir a una triple consideración.

1. Considerada desde la causa final, esa "preparación" o potencialidad es una imperfección de aquélla, por lo cual no debe interpretarse como una derivación o emanación: es algo así como el "estar obligada" la causa final a ser concausa recurriendo a otras en razón de su cumplimiento, pues ella sola no puede llevarlo a cabo.

2. Considerada desde las otras causas, dicha potencialidad en modo alguno significa que de ella dependa el carácter causal propio de esas causas (no se pasa de no ser causa a ser causa), sino una "convocatoria" a la concurrencia causal cuádruple. Por tanto, no se trata ni de una "potencia activa" de la causa final, ni de una "potencia pasiva" de las otras causas, puesto que, en definitiva, el cumplimiento corre a cargo justamente de

83. Es preciso excluir por completo la actualidad de lo físico, que Aristóteles le concede con la noción de *entelékheia* (la cual vale, por lo menos, para la forma física). Esa exclusión es inherente a la pugna de la presencia mental, y remueve un obstáculo para entender la esencia física en tanto que realmente distinta del acto de ser.

Lo actual es el objeto pensado, es decir, el fin poseído por la operación, conmensurado con ella. Lo físico, en cambio, no *alcanza* a ser actual. Por eso, para conocerlo explícitamente, la presencia mental ha de abandonar el objeto. Ello sólo es posible si se mantiene su manifestación habitual. Las operaciones racionales se ejercen de esta manera.

Como es claro, para entender la esencia extramental como potencia realmente distinta del acto de ser es menester ampliar y matizar la noción de potencia, que en el aristotelismo se restringe a la materia o, como distinta del acto enteléquico, a lo activable por un acto imperfecto, o no actual: el movimiento (entendido como cambio; las categorías susceptibles de cambio son el lugar, la cantidad y la cualidad, y de un modo peculiar ciertas sustancias).

La propuesta de ampliación de la noción de potencia es imprescindible para sentar con rigor la distinción *essentia-esse*. La esencia extramental es la tetracausalidad. Con mayor razón han de ser potenciales las concausalidades inferiores.

dichas causas, y la causa final es incapaz de hacer que su cumplimiento sea completo (estas dos últimas aseveraciones son equivalentes).

3. Considerada en cuanto que tal, esa potencialidad es precisamente la de la concausalidad cuádruple, y no se identifica con ningún sentido causal ni es un sentido causal nuevo: es, sin más, la concurrencia de los cuatro, en tanto que el cumplimiento del fin es tricausal. Por tanto, esta potencialidad no significa más que la distinción entre las tricausalidades y la tetracausalidad, lo cual quiere decir, a su vez, que si se explicitasen las concausalidades aisladas por entero de la tetracausalidad, tal potencialidad no tendría cabida. Pero dicho aislamiento es una detención de la explicitación. Y como al explicitar la causa final no por ello se dejan de explicitar las tricausalidades que cumplen el orden, dicha potencialidad se descubre al explicitar la unidad de la analogía manifiesta[84].

El fundamento no es explícito en el juicio, el cual guarda implícito el sentido no proposicional del "es" (su manifestación habitual permite ejercer la tercera operación racional). Por eso, lo afirmado no es una totalidad unívoca ni autosuficiente: ello sería algo así como una petición de principio –una repetición del enigma objetivo–, pues ya he dicho que en el juicio el fundamento no es explícito. Tampoco cabe proseguir la fase judicativa hacia la afirmación absoluta. Lo afirmado es la diversidad de sentidos causales concurrente en concausalidad cuádruple o completa.

El fundamento no se afirma. Sin embargo es compatible con la prosecución racional que acaba en él. Dicha compatibilidad no es una conmensuración. Cabe explicitar el fundamento porque la operatividad racional no es fundada: la pugna de la presencia mental es posible por la independencia mutua. Con todo, la pugna de la presencia mental con el

84. Las anteriores observaciones permiten disminuir las dificultades para entender la estrecha correspondencia entre el esquema de las categorías y las causas predicamentales en la explicitación judicativa. En concausalidad con la causa final no se puede decir que "cada" categoría es tricausal, sino que el esquema categorial entero (sustancia y accidentes) es la explicitación de lo directamente ordenable –sustancia– y el cumplimiento del orden –naturaleza–.

No está justificado reprochar a Aristóteles el no haber deducido las categorías y el no haber fijado taxativamente su elenco, pues las tricausalidades no se corresponden siempre con "todas" ellas. Por ejemplo, el haber categorial corresponde sólo al cuerpo humano. El esquema categorial es diferente de acuerdo con los analogados.

Individuo físico significa sustancia ordenada según reiteración. No se dice que individuo sea díada; se dice que los accidentes no son añadidos a un núcleo ya individual, o bien que la sustancia categorial no es actual (un supuesto) o que la inhesión de los accidentes no es exterior a una sustancia supuesta. Tampoco se dice que la causa formal sustancial no sea entera, sino que no es ordenada sin los accidentes. El individuo es lo internamente ordenado.

fundamento es una *correspondencia*. Esto significa lo siguiente: lo afirmado –la concausalidad cuádruple y el cumplimiento del orden– es inferior a la prioridad de la presencia, por la que cabe proseguir todavía la explicitación hasta la noción de fundamento, pero no más allá; también esto se descubre: el fundamento es el último explícito. Ahora bien, la correspondencia de la presencia mental en pugna con el fundamento no autoriza a entender lo afirmado como realmente fundado, porque con toda seguridad ello es insuficiente tanto desde el punto de vista cognoscitivo como en la realidad extramental. Proporcionar fundamento a lo afirmado de acuerdo con lo que se corresponde con la aprioridad de la operación no basta.

La noción de fundamento es el *a priori* independiente de la presencia mental pero que se corresponde con la aprioridad –mental– de ésta. Sin embargo, la aprioridad de una operación no es la más alta, ni simplemente primera. Por tanto, hay que admitir prioridades reales no inferiores a la presencia mental y que no se corresponden con ella, sino con un hábito –el *intellectus principiorum*– que deja atrás no sólo la pugna de la presencia mental con principios no objetivos, sino cualquier operación[85].

Así pues, aunque debe estudiarse la tercera operación de la razón, el juicio es la operación central de la prosecución racional, y es oportuno seguir ocupándonos de ella, puesto que su explícito no puede decirse estrictamente fundado[86]. La concausalidad cuádruple, el universo físico, se denomina esencia extramental. La esencia se distingue realmente del acto de ser, al que he llamado persistencia. La persistencia es un primer principio conocido en el hábito de los primeros principios. De acuerdo con esa distinción, la esencia extramental no es acto, sino potencia. Por tanto, en la explicitación judicativa se averiguan tres importantes nociones: sustancia, naturaleza y esencia. El esquema de las categorías se ha de conducir a la concausalidad de las dos primeras nociones. Si la esencia es

85. La correspondencia de la pugna de la presencia mental con el fundamento comporta algo así como una simetría, que podría interpretarse de varios modos: el fundamento es un acto del nivel de la *enérgeia* –fácilmente refutable, pues el fundamento es extramental y no un acto cognoscitivo–. O bien, el fundamento es del mismo nivel que la operación sin ser una operación –lo que no pasa de ser una extrapolación, como el acto enteléquico–. O bien una potencia –pero la potencia es lo afirmado. Además, no cabe simetría entre operación y potencia–. O bien es un acto superior a la operación –pero entonces no es un explícito–. Por tanto, se debe sostener que la aparente simetría equivale a que la pugna de la presencia mental no da más de sí, o a que el fundamento es la guarda definitiva del implícito.

86. Si fuera fundado, podría entenderse como consolidado –por el fundamento–. Pero las explicitaciones en cuanto que tales no se consolidan: ello es propio de sus compensaciones.

el universo físico, sustancia y naturaleza son internas a él –intracósmicas–. Y como la causa material, concausal con dichas nociones, es el *prius* temporal, hemos de tratar del tiempo del universo. El tiempo es interior al universo porque la concausalidad fin-materia no es temporal, sino una oposición. El antes temporal agotado no es, desde luego, el comienzo del tiempo, pero tampoco es un retraso (es el antes fijo). En cambio, la inhesión de las categorías sí tiene que ver con el tiempo. Sentaré ahora las siguientes tesis:

1ª tesis: el tiempo del universo es interno a él. Demostración: tal carácter interno es necesario para que ocurran comienzos en el universo. Objeción a la demostración: si el tiempo del universo es interno a él, no se dice nada acerca del comienzo del universo, o se admite algún aspecto del universo anterior a los comienzos, lo cual no deja de ser una paradoja.

Respuesta: el comienzo del universo "entero" no es el comienzo de un tiempo, sino su acto de ser, la persistencia, el *sistere –persistere– extra nihilum*. Persistencia no significa *antes*, sino *después* –comienzo que ni cesa ni es seguido–: después de nada. Pero como la nada no es antes alguno, el después tiene que proporcionarse el antes, del que se distingue realmente. El antes no es de ningún modo el comienzo del después, pues éste es el comienzo que ni cesa ni es seguido, sino su análisis. Así pues, el comienzo del universo se distingue realmente de él, y no es un comienzo temporal, puesto que se describe como después y el universo "entero" como su análisis.

El análisis del después son las cuatro causas. Como digo, es por completo inadmisible que las cuatro causas –el análisis– sean posteriores al después; es preciso sostener que son antes, y así potenciales. El fin, como la causa más perfecta, se describe como unidad de orden no seguida, cuyo cumplimiento corre a cargo de otras causas inferiores, y opuesta a la causa material descrita como antes temporal fijo. No se debe interpretar la distinción fin-materia como un espacio o como un tiempo, puesto que se trata de una oposición. De acuerdo con ella, la expresión "un universo es" no equivale a "existe un tiempo", pues dicha oposición prohíbe que el antes temporal fijo sea el comienzo de un tiempo. Por consiguiente, el tiempo es interior al universo[87].

87. Tanto la causa final como la material son antes, pero no son comienzos. La primera es causa no seguida que no comienza y la segunda causa incesante fija.

Si la causa final no se opusiera a la causa material, esta última no se agotaría; ello comportaría un tiempo inacabable, es decir, una no fijeza que por incompatible con la causa final, no sería tampoco concausal con ella (ni con ningún otro sentido causal). Dicho tiempo no sería ni siquiera el que admite Platón en el *Timeo*, sino una indeterminación delirante y vacía[88]. Sin embargo, el antes temporal no se aísla ni se supone, sino que es concausal con la causa formal y con la causa eficiente en tanto que no se agota. Ello es coherente con la distinción de los sentidos causales: la causa final no se opone a la causa formal ni a la eficiente, las cuales tampoco se oponen a la causa material, sino que son inseparables de ella. Por consiguiente, el cumplimiento del orden requiere el concurso de la causa material no agotada[89].

Ya hemos indicado que el antes temporal no agotado es plural o no fijo. En estas condiciones su carácter incesante tiene valor de retraso. Este valor se impone al tiempo: de no ser así, la causa final, que también es potencial, sería seguida o rebasada, y no cabría hablar ni de unidad de orden ni de concausalidad cuádruple. Al admitir varios retrasos, de acuerdo con las diversas tricausalidades, se excluye que todas ellas cumplan el orden simultáneamente, es decir, la idea de tiempo único como flujo común (la idea de simultaneidad carece de correlato físico). Como ocurren varias causas eficientes, también ocurren varios retrasos. Las causas eficientes son los comienzos intracósmicos de tiempos porque se distinguen de la persistencia –comienzo que ni cesa ni es seguido–. Por tanto, los tiempos se describen así: comienzos eficientes concausales con retrasos materiales cuyas diferencias se deben a las concausas formales. Los retrasos no impiden los comienzos porque la causa final no se opone a la causa eficiente (ni a la formal, y ni siquiera a los retrasos, a los que más bien requiere por ser ella potencial)[90].

88. La interpretación platónica del tiempo es insuficiente. La noción aristotélica de *stéresis*, privación, introduce cierto control en el asunto. Sin embargo, la oposición es propia del fin, pues la causa material es incapaz de oponerse (y menos a la causa final).

89. En tanto que el cumplimiento del orden es la co-ordenación de las categorías una de ellas ha de equivaler a la causa material (no agotada). Por tanto, también la inhesión de las categorías requiere la causa material.

90. Por ser la persistencia creada, también lo es su análisis. La causa final es un designio divino y la causa material un favor. Por su parte, las causas formales son decretos y las causas eficientes ejecuciones obedientes. Esta terminología sirve para insinuar una dimensión de la providencia de Dios: su consentimiento respetuoso, su lealtad, su salir por los fueros de lo creado al gobernarlo. Nótese que la persistencia es equivalente al primer principio de no contradicción: si Dios no lo respetara, el acto de ser del universo *ad nihilum redigeretur*.

Si la causa eficiente es concausal con una causa formal exclusivamente concausal con ella (noción de causa formal no entera o sin diferencia interna, pues sigue discerniéndose), la causa material es concausal con las interrupciones de dicha causa eficiente, y se habla entonces de causa material estabilizada y de retrasos mínimos. Desde luego, las interrupciones no se deben a la causa material, sino a la peculiar concausalidad de la causa eficiente con la causa formal (el trance de génesis). Las interrupciones se distinguen de los ceses porque éstos se corresponden con causas eficientes distintas, mientras que las interrupciones lo son de una sola causa eficiente, cuyos comienzos equivalen a su plural concausalidad con la causa formal y con la causa material estabilizada. Con otras palabras: como las causas eficientes lo son en concausalidad triple, no se puede decir que comiencen ellas solas. Por tanto, si la causa eficiente es una sola, cabe sostener que su causa es la causa final: pero en ese sentido no comienza, sino que es más prioritaria que la causa formal; ello le obliga a llegar a ser concausal con esta última pluralizándose. A su vez, dicha pluralidad son las interrupciones. Téngase en cuenta que la causa eficiente se describe como causa conjuntiva. El seguir discerniéndose pluraliza dicha conjunción, pero no por ello las interrupciones dejan de ser conjuntivas del seguir diferenciándose (es decir, de las notas) porque son *entre sí*.

Como no cabe la simultaneidad física, sólo queda que unas interrupciones sean posteriores a otras sin que por ello algunas sean anteriores a las demás. Por eso se dijo que las interrupciones son posteriores entre sí, esto es, escueta, estrictamente posteriores. Nótese que si algunas fueran anteriores a otras, la noción de "entre sí" comportaría la referencia a una instancia distinta de las interrupciones (con lo cual se anularía su carácter estricto), pues entre las interrupciones se daría un tiempo. Pero entre las interrupciones no hay tiempo: si lo hubiera, no serían comienzos. Además, las interrupciones no son causas unas de otras, sino la pluralidad de una sola causa eficiente en tanto que concausal con el seguir discerniéndose. Por consiguiente, el "entre sí" no las hace posteriores, sino al revés: si no fueran posteriores, no serían escuetamente entre sí (entre ellas se daría un tiempo).

Es posible objetar que la noción de posterior connota el tiempo, pues lo posterior se dice resecto de algo que, por lo mismo, es anterior; asimismo, parece necesario que lo posterior llegue a serlo, esto es, que antes no lo fuera. Esta objeción obedece a la dificultad de la noción propuesta, pero no se atiene a ella, porque las interrupciones son posteriores entre sí,

lo que elimina el llegar a serlo y la respectividad a algo anterior. Las interrupciones sólo son posteriores entre sí, o bien sólo en cuanto posteriores son entre sí. Repito que el tema es difícil. Expresémoslo de otro modo. Las interrupciones tienen que ver entre sí; en este sentido no son independientes; pero si fueran anteriores dejarían de ser, por lo que la noción de "entre sí" es incompatible con su anterioridad (no cabe que se anticipen unas a otras –ni que sean simultáneas–). La incomprensión que la objeción revela quizá permita entender la noción: lo posterior no llega a serlo precisamente porque antes no lo es. Sin el respecto mutuo, la concausa eficiente perdería su carácter conjuntivo. Pero dicho respecto es imposible sin posterioridad.

Cabe designar la posterioridad con la palabra *súbito*: las interrupciones son posteriores entre sí súbitamente. Ahora se objetaría: súbito no equivale a posterior, sino más bien a pasajero, a fugaz: a acabar en el momento de empezar. Al objetar así se olvida que la interrupción es comienzo, es decir, que en vez de acabar al empezar, comienza al acabar (sin que acabar sea anterior, como es obvio): lo súbito es el comienzo (su concausalidad con la causa material es un retraso mínimo). La posterioridad física de las interrupciones debe ocurrir así: súbita, escuetamente, sin llegar a serlo según el tiempo: como posterioridad eficiente plural y entre sí.

Todavía puede objetarse: entendido lo súbito así, no se ve la posterioridad recíproca. Las interrupciones súbitas podrían ser simultáneas; más aún, aunque se concediera que son súbitamente posteriores, también serían simuntáneas: no ahora, pero sí posteriores todas *a la vez*. Respuesta: la objeción incurre en varias confusiones. No ver la posterioridad recíproca se reduce a no ver la reciprocidad. Los simultáneos son recíprocos extrínsecamente; su reciprocidad es añadida e irreal, porque de suyo son supuestos independientes. Al entender lo súbito como se ha propuesto, la suposición de las interrupciones queda excluida: sin posterioridad escueta, las interrupciones no ocurrirían exclusivamente entre sí. Tampoco la expresión "todas a la vez" equivale a la reciprocidad: la consideración global de las interrupciones es inaceptable, puesto que sustituye a la sola causa eficiente que las interrupciones pluralizan. Dicha pluralidad no es global, puesto que su concausa formal no es una forma entera, sino el seguir discerniéndose. El trance de génesis equivale al seguir discerniéndose por ser una aportación inconfundible. Por otra parte, la expresión "cada interrupción" sólo es válida si se consideran las interrupciones como causas de los comienzos de los movimientos continuos cuyo efecto es un

término hilemórfico. En su propio nivel, es decir, como concausales con su concausa formal, esa expresión no es válida.

Por tanto, la última objeción invita a concentrar la atención en la noción de "entre sí", que no es lógica, sino física. Señalemos, ante todo, que con ella se resuelve el enigma objetivo. Como las interrupciones son comienzos (en otro caso no serían concausales con la causa material), no constituyen una serie (de esa manera el enigma objetivo no se resuelve. Claro que la noción de causa eficiente sola que no comienza es una solución, pero la pluralidad de interrupciones también debe serlo). Si son entre sí en cuanto que escuetamente posteriores, la serie es eliminada. Sin embargo, esa exigencia no es constitutiva en el sentido de que las otras las causen: las interrupciones no se causan entre sí. Cabría decir que se *esperan* (si unas esperan otras, éstas son posteriores y ellas también –de modo escueto o súbito–); en suma, el "entre sí" sería el esperarse de los súbitos posteriores. Con todo, la noción de espera es indicativa. Tratemos de precisarla.

Las interrupciones se describen como discernimientos en atención a que su concausa formal se describe como el seguir discerniéndose. Los discernimientos son súbitos y plurales; su concausa formal no lo es, sino unitaria (unidad de la analogía manifiesta), aunque no entera (precisamente por ello la pluralidad de interrupciones no es global). Ahora bien, si las interrupciones equivalen a discernimientos son plurales en tanto que se disciernen entre sí. Y se disciernen súbitamente por ser interruptos: comienzan al acabar.

Objeción: al entender de esta manera el "entre sí", éste queda en suspenso. Si cada discernirse depende de otros, no ocurre nunca, y menos súbitamente. Respuesta: la objeción no ve la posterioridad porque supone cada discernirse y confunde la pluralidad con la comparación. Pero discernirse no es compararse. Se sostiene que un discernimiento único o no plural es imposible. La espera alude a la pluralidad, no a una comparación (asunto lógico): los discernimientos son plurales o no son, y en cuanto que plurales son entre sí, sin que ello comporte que se comparen. Al suponer cada discernimiento se pasa por alto que los discernimientos no caben sin renovación. Son las interrupciones renovadas las que han de esperar a discernirse entre sí porque ellas son entre sí. Dicho de otro modo, las renovaciones no están agrupadas (en otro caso las interrupciones no serían compatibles con los comienzos de los que son causas, puesto que éstos últimos son comienzos que cesan, por lo que sus retrasos no son mínimos).

Por tanto, sólo si los distintos universales fueran infinitos, el discernirse no ocurriría nunca (y tampoco los universales)[91].

Ahora bien, que las interrupciones sean plurales y se disciernan *entre sí*, no significa que sean causas eficientes *ad invicem*. Esta expresión es válida en la propagación, y sobre todo, en sus analogados, en los que es explícito el esquema de las categorías. En los analogados, las causas eficientes son plurales y, con todo, *ad invicem*, lo cual comporta que no son causas de efectos: no sólo ninguna es causa de las otras, sino que de su concurrencia no resulta efecto alguno. En este sentido son causas eficientes intrínsecas: la ausencia de efecto es lo peculiar de la causa eficiente intrínseca, y ello se corresponde con su pluralidad *ad invicem*. Objeción: la ausencia de efecto es incompatible con la noción de causa eficiente. Respuesta: por eso la causa eficiente se suele entender como causa extrínseca. Sin embargo, la sustancia categorial es tricausal. Conviene distinguir la concausalidad de la efectuación, y no es correcto sostener que la sustancia categorial cause efectos. Ello comporta cierta *reclusión* que a la naturaleza toca superar. La naturaleza se describe como reiteración que supera la reclusión sustancial.

Por tanto, hemos de concentrar la atención en tres asuntos: la tricausalidad sustancial como potencia de causa; la naturaleza como reiteración; y el paso de la primera a la segunda. Estas tres cuestiones pueden estudiarse apelando a la noción de inhesión, a la de concausalidad, y a la de comunicación irreversible de la propagación a los analogados. Los tres enfoques son coincidentes.

La tricausalidad sustancial está afectada por el *ad invicem*, es decir, por la intercomunicación. Por eso, en rigor, las tres concausas y no sólo la eficiente llevan consigo pluralidad, y así son *ad invicem*. Sin dicha pluralidad no cabría hablar de reclusión ni de potencia de causa: propiamente, lo recluido es la pluralidad de cada uno de los sentidos causales; la potencia de causa estriba en ello, es decir, en el entre-tenerse o intercomunicarse característicos de los analogados como comunicaciones no devueltas a la propagación. La pluralidad de receptores hace posible, por

91. Como las renovaciones no están agrupadas, se incluyen entre otras. En este sentido también son entre sí; dicha inclusión no da lugar a ciclos porque las interrupciones no son "totalizables". Téngase en cuenta que la renovación de los términos tampoco lo es: los muchos de cada universal no son cuantificables. Tampoco lo son los distintos universales, cuya diferencia, como se dijo, es virtual.

lo pronto, la no devolución, y permite además la intercomunicación sin anulación.

Según la intercomunicación de los receptores, las notas retenidas circulan (las notas no son comunicadas por la propagación, pero su circulación se debe a ella). La intercomunicación de los receptores es la causa material de la sustancia categorial –causa material dispuesta o fundada–. De acuerdo con la vinculación de las notas, los receptores son *ad invicem*[92]. Llamaré a la causa material dispuesta o fundida *variación* por dos razones: primera, porque algún receptor pueda dejar de serlo –pasando a causa material estable–; segunda, porque no es la causa material fija a la que se opone la causa final[93]. Por consiguiente, que los receptores sean plurales no quiere decir que se opongan ni que se confundan. Variación y comunicación son solidarias. Además, la variación es mayor en los analogados superiores, en los cuales también son receptores los movimientos continuos (causa material fundida).

En tanto que la variación y la circulación son solidarias, les es comunicada lo que he llamado empaquetamiento de las notas, es decir, otro estatuto de ellas. La circulación y el empaquetamiento también son *ad invicem*, o causas formales distintas en la sustancia categorial. Considerado desde la propagación, el empaquetamiento no consta de notas; en tanto que comunicado a los analogados sí las tiene: es otro estatuto suyo distinto de la circulación. Por eso, el carácter *ad invicem* de las causas formales en la sustancia categorial viene a ser como un disputarse las notas por la concurrencia de dos estatutos suyos[94].

Estudiaremos ahora la causalidad eficiente en la sustancia categorial –causalidad eficiente intrínseca–. Hemos indicado que es comunicada, plural, y, por tanto, *ad invicem*. Como la causa eficiente es la causa conjuntiva, debe ser plural por corresponderse con la pluralidad de

92. Téngase en cuenta que la pluralidad de los receptores no aumenta las notas, pues las de uno u otro no se disciernen. El discernimiento de las notas se cifra en su circulación, la cual es por ello una intercomunicación de los receptores. La circulación de las notas es un estatuto distinto del trance de génesis: la causa material dispuesta o fundida se distingue de la causa material estable por retener las notas. Así pues, la circulación es una intercomunicación muy intensa.

93. Por intensa que sea la comunicación como circulación, los receptores no dejan de ser plurales: la causa final se opone al antes temporal no plural. La potencia de causa, el entre-tenerse, no comporta dicha oposición, sino que todavía, digámoslo así, no es concausal con la causa final.

94. Esta concurrencia no comporta simultaneidad; sólo así es posible el aludido "disputarse las notas". La causa material dispuesta o fundida está formalizada por la retención y circulación de las notas. A su vez, el empaquetamiento en tanto que comunicado es otra causa formal, pero que no aporta notas nuevas (la aportación es el trance de génesis).

receptores y de estatutos formales. Al considerar las interrupciones se sentó que son entre-sí sin ser *ad invicem* porque pluralizan una sola causa eficiente. Pero en los analogados el asunto se complica por ser los receptores plurales de entrada. Además, la sustancia categorial es potencia de causa según cierta reclusión[95].

También se ha señalado que la devolución a la propagación de la comunicación recibida la anularía[96]. Por tanto, la comunicación *queda* en los analogados en los que no se anula, por lo pronto, por la pluralidad de receptores. Evitar la anulación de la comunicación equivale a la noción de *ad invicem*, la que a su vez equivale a la reclusión: el entre-tenerse las causas en su pluralidad[97].

Formulemos otra objeción a la propuesta explicitación de la sustancia categorial: se ha sostenido repetidamente que las causas no son auto-respectivas. La noción de *ad invicem* referida a cada sentido causal contraviene esa tesis. Respuesta: si las causas son concausales sin pluralidad, la noción de *ad invicem* rige entre los diversos sentidos causales, y basta (incluso para el movimiento circular, como se ha dicho). Pero los analogados son más complejos. Con todo, ni la pluralidad que comportan los receptores intercomunicados ni la distinción de estatutos formales contravienen la tesis sostenida (para ser auto-respectiva una causa tendría que ser única –*causa sui*– y no plural). Ahora bien, la objeción podría continuarse de modo interrogativo respecto de las causas eficientes: ¿la comunicación entre causas eficientes no conlleva su anulación? Se ha dicho que son causas eficientes sin efecto. En el movimiento circular las interrupciones causan los comienzos de los movimientos continuos. ¿La comunicación eficiente no va, más allá de las interrupciones, hasta la anulación mutua? Habría que concederlo si fuese completamente estéril, es decir, si no diera lugar, no ya a un efecto, sino a nada. Añádase que el *ad invicem* eficiente parece comportar simultaneidad. ¿Es inevitable entenderlo así? Por lo demás, sin comunicación

95. Lo que equivale a decir que "todavía" no cumple el orden, o bien a que en ella la concausalidad con la causa final está "en suspenso", o a que se trata de una concausalidad "empantanada" (lo que ha de superar la naturaleza).

96. La sustancia hilemórfica es inestable; en cambio, la sustancia categorial no puede serlo, pues la inestabilidad destruye la noción de recepción (es claro que la variación de receptores se distingue de la inestabilidad de los términos).

97. Quedarse, detenerse en la sustancia categorial vendría a ser consagrar prematuramente una pretendida suficiencia física, pues el orden *queda* por cumplir. La sustancia no es enteléquica; ninguna realidad física es actual. Tampoco la diferencia que guarda el objeto abstracto es enteramente explícita al explicitar la sustancia.

no cabe hablar de *ad invicem*. ¿En qué sentido se comunican las causas eficientes: se compenetran, o se limitan a enfrentarse, a confrontarse?

Respuesta a las preguntas anteriores: ante todo, por ser conjuntivas, las causas eficientes no son estériles, sino que cumplen una función concausal imprescindible en la sustancia categorial. Dicha función es superior a la causación de efecto en tanto que tiene que ver con la causa material de la sustancia categorial, es decir, con los receptores. Esto nos lleva a formular una segunda tesis sobre el tiempo intracósmico.

2ª tesis: a la concausalidad de la pluralidad de causas eficientes y de receptores cabe llamarla comienzo de la sustancia categorial, es decir, de la potencia de causa. Dicho comienzo es su *separación*. La sustancia se dice separada respecto de la propagación por varias razones: primera, por la ausencia de devolución (que la anularía); sólo así tiene sentido la noción de receptores, pero la separación corre a cargo de las causas eficientes, que por eso son *ad invicem* (noción de causa eficiente intrínseca; causa eficiente intrínseca y causa que separa son equivalentes). Insisto, por ser *ad invicem*, las causas eficientes garantizan la ausencia de devolución y son concausales con la causa material en la sustancia tricausal. Segunda razón, porque la potencia de causa no cumple el orden. Mientras que la propagación –la analogía manifiesta– es la medida, ampliándose, del influjo concausal de la causa final, la sustancia categorial se recluye. Reclusión y separación de la propagación son equivalentes. Por tanto, las causas eficientes *ad invicem* son concausales con el empaquetamiento de las notas (la palabra "empaquetamiento" también alude a la reclusión). Tercera razón, porque sin la separación, la distinción de potencia de causa y naturaleza no tendría sentido. La naturaleza es la ampliación de los analogados, esto es, el paso de la potencia de causa al cumplimiento del orden. Sin la separación de la sustancia, dicho paso correría a cargo exclusivamente de la propagación y, por tanto, la naturaleza sería extrínseca a la sustancia: se le añadiría desde fuera, de manera que la sustancia quedaría supuesta; pero "sustancia supuesta" difiere sin más de sustancia explícita. La sustancia se dice separada en tanto que explícita, es decir, en tanto que potencia de causa (lo que no es un supuesto o una compensación).

En suma, la separación respecto de la propagación significa que el paso a la naturaleza es encomendado por la propagación a los analogados: ese paso es su ampliación: tampoco la ampliación comunicada es devuelta. Así pues, la sustancia se dice separada respecto de la propagación como

analogado por ampliar; por tanto, no se dice separada respecto de la naturaleza; al contrario, la naturaleza es la vía de escape de la reclusión: no tiene otra[98]. Ahora bien, carece de sentido decir que la naturaleza es efecto de la sustancia, o que esta última es el comienzo de aquélla. Es al revés: los analogados se causan a través de sus ampliaciones. Pero ni siquiera así es conveniente hablar de efecto; y ello por dos razones: primera, porque sin la comunicación de la propagación los analogados no ocurren. Segunda, porque en este nivel de la realidad física la noción de efecto es discutible. Ello tiene que ver con las inhesiones categoriales y con la descripción de la naturaleza como reiteración superadora.

La segunda tesis sobre el tiempo sostiene que el comienzo del tiempo y la inhesión de las categorías no son lo mismo. Sin embargo, ambos coinciden en esto: son inderivables respecto de aquello de que se dicen. Demostración: es claro que el comienzo del tiempo no deriva del tiempo. Tampoco las categorías derivan unas de otras. Objeción: se ha dicho que los predicamentos son incomunicables y se ha declarado débil el nexo de sus consolidaciones; por tanto, la no derivación de las inhesiones de las categorías no parece ser un criterio diferencial neto de ellas con los predica-mentos. Por otra parte, las categorías y sus inhesiones han de comenzar de algún modo.

98. La diferencia de sustancia y naturaleza es lo afirmado (el afirmarse físico), y como tal, la explicitación de la diferencia que el objeto abstracto guarda implícita. Según esto, la expresión "perro es blanco" es predicativa y detiene la explicitación judicativa. "Blanco" no es una diferencia implícita; más aún, ni siquiera es un abstracto, sino la consolidación de un predicamento. Las llamadas cualidades sensibles no se conocen como abstractos. Por tanto, la distinción entre los predicamentos y las categorías reside en que éstas se guardan implícitas (en el abstracto) y son explícitas en el juicio, mientras que aquéllos son compensaciones parciales que requieren consolidación. Por su parte, la expresión "perro es animal" ni siquiera es una proposición, porque "animal" es una idea general.

En rigor, "perro" es explícito como diferencia sustancia-naturaleza. No es otra la diferencia que perro, como objeto abstracto, guarda implícita; es por completo imposible que esa diferencia sea explícita objetivamente; carece de sentido que explicitar una diferencia implícita consista en desembocar en otros objetos. Tampoco son explícitas las operaciones cognoscitivas porque no son realidades físicas (los analogados superiores son los vivientes corpóreos; cabe que sean explícitas las facultades orgánicas y las especies impresas, pero no las operaciones sensibles ni sus objetos porque la presencia mental no pugna con ellos –axioma de la jerarquía–).

Además, los objetos abstractos no guardan implícita su índole intencional. Insisto, el conocimiento intencional y el conocimiento de explícitos no se confunden. La pugna con explícitos se debe a que la causa eficiente, la material y la final, así como el valor causal de la forma, no son objetivables. La articulación presencial del tiempo no prescinde de ellas, sino que las guarda implícitas en orden a la explicitación judicativa.

Respuesta: la tesis mira a destacar la improcedencia de la noción de efecto en el nivel de las categorías. La comunicación de la propagación es suficiente para distinguirlas de los predicamentos. Sin duda, la concausalidad de la eficiencia con los receptores en la sustancia comporta comienzo y retraso. He llamado a ese retraso variación. De acuerdo con ello, las causas eficientes *ad invicem* no son simultáneas y no se enfrentan (así se responde a una pregunta formulada páginas atrás). Ahora bien, por ser plurales las causas eficientes *ad invicem* "absorben" el retraso, es decir, la variación: la conjuntan.

No se confunda la absorción del retraso (o la conjunción de la variación) con su anulación. Digamos que la sustancia categorial incluye en su reclusión un tiempo. No es un tiempo exterior, sino interno a ella, que desaparece con su corrupción, y según el cual se mantiene su separación como potencia de causa. La sustancia categorial no es intemporal; aunque no dé lugar a algo distinto, cabe decir que resiste a la corrupción y que se aventaja: lo primero equivale a la absorción del retraso, y lo segundo a una disminución de la conjunción eficiente. A diferencia de los retrasos mínimos (y los de los movimientos continuos), el tiempo interno no comporta interrupción (ni cese) y, por tanto, tampoco efecto. La absorción del retraso por las causas eficientes *ad invicem* equivale a la ausencia de efecto[99].

Si no se abandona la suposición, las nociones de causa y efecto se admiten porque para el efecto la causa comporta alguna ventaja. Si algo aparece, pero no su explicación, es oportuno buscarla o postularla. Así pues, se trata de una ventaja explicativa; pero ambigua, porque si es posible asignar una causa a un efecto, el camino opuesto es impracticable: a la causa es imposible asignarle efectos. Si para el efecto la causa es ventajosa, para la causa el efecto no lo es por dos razones. Primera, porque

99. La causa eficiente intrínseca no tiene que interrumpirse para ser concausa. Y por absorber el retraso tampoco cesa: es concausal con la variación y no con la causa *ex qua*. La circulación y el empaquetamiento de las notas se distinguen de la educción y el desgranamiento. Sin embargo, la causa eficiente intrínseca se distingue también de la persistencia, la cual es el acto de ser y no una causa eficiente. De aquí que la sustancia sea corruptible y que la naturaleza la reitere.

La persistencia no es un comienzo mantenido en un tiempo interno, sino el después. Por tanto, se ha de excluir que la naturaleza como reiteración sea después de la sustancia –o simultánea o anterior a ella–. La realidad física es potencial.

la causa no explica la exterioridad supuesta del efecto. Segunda, porque el efecto es inferior a la causa[100].

La elevación de la propagación sobre el movimiento circular reside en marcar la intervención de la causa final. Por consiguiente, la descripción de la propagación como la vuelta del movimiento circular hacia el fin no debe entenderse como una aspiración o tendencia. Atendiendo al trance de génesis, el movimiento circular se describe como mediación. Respecto de las notas en génesis, la causa final es causa extrínseca, y se habla de razón formal de efecto o posibilidad formal. Sin embargo, el trance de génesis –las notas– ha de ser aportado, y ello quiere decir que la causa final se distingue de las notas, las cuales no son la unidad de orden, sino la ordenabilidad (cuyo carácter causal es exclusivamente concausal). Pero las notas son ventajosas físicamente porque no están precontenidas en la unidad de orden (son el efecto formal como trance de génesis). Para la causa final es ventajoso contar con las notas sin precontenerlas o en tanto que aportación[101].

La propagación no es una aspiración porque, al marcar la intervención de la causa final, esta última no es causa extrínseca. La propagación comporta ampliación porque las causas no son coactuales. La propagación se comunica de acuerdo con su ampliación. De aquí la distinción de los

100. Esta observación no se puede extender a la realidad física: la causa final es ventajosa para los otros sentidos causales, y al revés. Además, las causas físicas son concausales, y sin la concausalidad inferior no ocurrirían los receptores. Ninguna causa es efecto de otra consideradas una a una.

101. Aunque no vale la pena presentarlo como una objeción, recordemos que se suele decir que la causa precontiene el efecto porque de otra manera no cabe entender que el efecto proceda de ella. Al no abandonar la suposición, este argumento no es válido en física. Además, en cuanto que precontenido el efecto no lo es, pues su suposición no es la de la causa, sino exterior a ella (considerado *ya* en la causa, no *hay* efecto). Por consiguiente, admitir que las notas están *ya* en la causa final es suponerlas y anular la noción de efecto formal.

El efecto que se aporta (el trance de génesis) es la razón formal de efecto, es decir, la posibilidad formal (el trance de génesis no es de índole eficiente). La posibilidad formal es un efecto no precontenido porque las causas no se confunden. Es especialmente importante no confundir la causa formal con la causa final. Un efecto posible no es actual, es decir, no está supuesto, pero sí es un efecto físico.

El estatuto primario de las notas no se distingue de ellas porque es a las notas a las que corresponde distinguirse. Por eso, el trance de génesis y el seguir discerniéndose son equivalentes. Sin la causa final el seguir discerniéndose es imposible: carecería de instancia de la que seguir discerniéndose. Las notas se describen de acuerdo con su estricta compatibilidad con la causa no seguida (seguir discerniéndose es el modo de seguir compatible con la causa no seguida). La compatibilidad o coherencia del efecto y la causa ha de ser aportada por aquél (así se excluye la precontenencia).

analogados, así como la diferencia de potencia de causa y naturaleza, es decir, el esquema de las categorías.

La distinción de potencia de causa y naturaleza es intrínseca a la ampliación comunicada (por eso se habla de inhesión o inherencia). La potencia de causa marca el nivel de la ampliación comunicada, y en este sentido se le llama reclusión. La naturaleza es la ampliación en tanto que corre a cargo de los analogados, pues cada nivel de ampliación de la propagación se reitera en estos últimos[102]. Dicha reiteración no es una relación causa-efecto. Las categorías llamadas accidentes no son causadas por la sustancia, y como reiteración –o vía de salida– de una ampliación recluida, tampoco son efectos de la propagación[103].

La propagación no se comunica entera, o de una vez o a un único analogado, por las siguientes razones: primera, porque entonces su ampliación no sería aprovechada en sus distintos tramos. Segunda, porque entonces ocurriría una única sustancia en la que se insertaría la causa final. Dicha inserción no tiene nada que ver con el cumplimiento del orden. Tercera, porque ese único analogado excedería a la causa no seguida (inserta en él) y no precisaría de naturaleza. Por tanto, la comunicación de la medida que se amplía viene a ser una distribución según medida, es decir, según más o menos. Ahora bien, ello comporta que la medida comunicada a cada analogado es fija. Aunque no puede ser de otra manera, también es clara cierta incoherencia con el cometido de la propagación. Para despejar la incoherencia indicada, la ampliación se ha de encomendar a la medida fija. El *ad invicem* de cada sentido causal en la sustancia equivale a la medida constreñida por la fijeza, y eso se llama reclusión. La encomienda de la ampliación es la reiteración, la naturaleza.

Cabe describir la naturaleza como lo que queda pendiente al *ad invicem* peculiar de la reclusión sustancial: el cumplimiento del orden. La propagación no es estrictamente el cumplimiento del orden, sino la medida de la intervención de la causa final; en cuanto que se amplía, cabe la pluralidad de sustancias que quedan "pendientes" de las naturalezas respectivas. Si la propagación no fuera la medida de la intervención de la causa final, el cumplimiento del orden no sería posible. Pero ello no es

102. Como propagación, la ampliación no es un estatuto de las notas porque lo es en cuanto comunicación no devuelta (es decir, en los analogados). Como propagación, la luz es comunicada a la potencia de causa: luz estante. La naturaleza es la luz emitida.

103. En todo caso, cabría asimilar la potencia de causa a la noción de efecto por ser lo más alejado de la causa final en la analogía manifiesta, y lo más cercano a la posibilidad formal.

suficiente: es precisa la naturaleza en el sentido descrito. De estas consideraciones se desprende la improcedencia de la noción de efecto para entender la complejidad, la trabazón, de la analogía manifiesta[104].

La naturaleza, la ampliación de la que está pendiente la reclusión sustancial, tampoco es culminar (valen para ella las razones apuntadas en la nota anterior). Por eso se denomina reiteración. La no culminación estriba en la inhesión. La inhesión de los accidentes es preparada por el *ad invicem* sustancial en tanto que constituye su vía de salida[105].

Los accidentes son explícitos como concausas. Describo la concausalidad natural como sometimiento: la ampliación no ocurre separando las causas, sino de modo equilibrado. De acuerdo con esto los accidentes son tres (el hábito categorial es exclusivo del cuerpo humano), y el esquema de las categorías el siguiente:

104. Como medida que se amplía de la intervención de la causa final, la propagación no culmina, no es totalizable. No ocurre un último analogado por las razones siguientes: primera, porque ello es incompatible con la oposición de la causa final al antes temporal fijo. El cumplimiento del orden es potencial porque corre a cargo de sentidos causales distintos de la causa final. En un último analogado se insertaría la causa final. Pero dicha inserción es imposible: se convertiría en oposición, y las causas formal y eficiente desaparecerían. Segunda, porque la sustancia –y la naturaleza– del hombre sobresale de la analogía física; no es el último analogado.

105. El *ad invicem* de cada sentido causal en la sustancia complica la concausalidad con la inhesión. En cambio, en los accidentes la inhesión equivale a la concausalidad: en la ampliación cada sentido causal no es *ad invicem*, sino respecto de otro. En este sentido la concausalidad sustancial está pendiente de cierta simplificación proporcionada por la ampliación. Descriptivamente cabe decir que la reclusión es un conglomerado y que la ampliación, la naturaleza, es más ágil.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Sustancia, reclusión | Causa material dispuesta o fundida | ≡ | Receptores *ad invicem* | Concausalidad triple complicada con el *ad invicem* de cada sentido causal. Inhesión pendiente de reiteración |
| | Causa formal, circulante o empaquetada | ≡ | Estatutos *ad invicem* de las notas | |
| | Causa eficiente intrínseca | ≡ | Causas eficientes *ad invicem* | |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Sustancia, potencia de causa | ≡ | Potencia de calidad | Inherentes. Naturaleza, cumplimiento de la orden. |
| | ≡ | Potencia de cualidad | |
| | ≡ | Potencia de relación | |

| | | | |
|---|---|---|---|
| La cantidad | ≡ | vía de salida de la reclusión de los receptores | Reiteraciones según las cuales la inhesión sale de la reclusión |
| La calidad | ≡ | desempaquetamiento de la causa formal | |
| La relación | ≡ | lo que queda pendiente al *ad invicem* eficiente | |

Sin la inhesión los accidentes se soltarían; serían ampliaciones dispersas, ilimitadas o extravagantes[106]. La naturaleza, la concausalidad equilibrada por inhesión, es explícita en el juicio. El esquema de las categorías, lo afirmado, es la explicitación de la diferencia que el objeto abstracto guarda implícito; explicitarla no es predicar o añadir otro al abstracto, sino lo vasto expandido, ampliado hacia dentro al "despresenciarlo", es decir, al pugnar la presencia con él. En tanto que articulado en presencia, el abstracto es un objeto conmensurado, y no ocurre físicamente; despresenciado, ocurre, y ello quiere decir que no es actual,

106. De todos modos, no se puede excluir, al menos, un debilitamiento de la inhesión: es otro estatuto de la luz al que llamo *explosión*.

sino potencial. Ocurrir no es en modo alguno una ostensión. En la concausalidad ninguna causa conoce a otra[107].

Hemos de abordar la exposición de las categorías llamadas accidentes. El asunto es difícil por las razones que siguen: primera, porque como explícitos físicos no están supuestos, no son objetos. Ello excluye su confusión con los predicamentos y contrasta con el modo clásico de entenderlos. Segunda, porque los accidentes se deben estudiar ante todo como reiteraciones o ampliaciones, pues lo son, dejando sólo apuntada su inhesión, que requiere un tratamiento especial; pero así no se acaban de entender porque sin las inhesiones no ocurren. De las inhesiones nos ocuparemos en el apartado siguiente. Tercera, porque los accidentes –la relación, la cualidad y la cantidad– no son iguales en los distintos analogados. La exposición de este punto sería demasiado larga. Cuarta, porque la discusión sobre accidentes es tarea propia de sofistas, según Aristóteles. Claro es que para discutir sobre accidentes hay que suponerlos. Y aquí está la verdadera dificultad: exponer los accidentes como explícitos, dejando al margen la predicación. En todo caso, la discusión es previa: para no incurrir en la acusación aristotélica es preciso rectificar el modo clásico de entender los accidentes.

Atendiendo a la asimilación de los accidentes a las causas y a la prioridad relativa de ellas, empezaré exponiendo la relación. La relación se supone si se acepta que está fundada en los relacionados, o que es entre ellos o que tiene término *a quo* y *ad quem*, de manera que ya está establecida (en virtud, por ejemplo, de una acción precedente). Ahora bien,

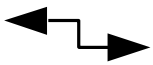
107. Despresenciar lo vasto equivale a desarticular el tiempo: sin la presencia, antes y después se distinguen taxativamente. Por ser potencial, la diferencia explícita es incapaz de restablecer la articulación. El después no es físico. Paralelamente, la presencia pugna con lo físico, no con el después. Por eso también la culminación de lo físico, la causa final, se opone al antes temporal fijo. Dicha culminación *orla* la concausalidad física (es la causa no seguida).

La concausalidad cuádruple, explícita en el juicio, se distingue realmente de la persistencia –el después– como análisis suyo. El después, articulado según la presencia en el objeto abstracto, no es un explícito judicativo y se distingue de la diferencia que guarda implícita el abstracto. Por tanto, el juicio no es la última operación de la prosecución racional: todavía se ha de explicitar el fundamento de la concausalidad cuádruple. Sin embargo, la pugna de la presencia mental con el fundamento no es suficientemente nítida, porque se compensa de inmediato. Ello se debe a que la presencia mental pugna con prioridades reales inferiores a ella, es decir, con las causas físicas. El fundamento es explícito en tanto que la presencia mental se distingue de él (la operación mental no es fundamento de objeto), pero esa distinción no basta para advertir las prioridades superiores a la presencia. Por ello el fundamento se describe como guarda definitiva de implícitos.

Desde luego, las causas físicas son prioridades inferiores a la presencia mental por distinguirse realmente de la persistencia (no corre a cargo de la presencia mental "hacerlas" inferiores a ella).

descrita como reiteración o ampliación eficiente, todo el cortejo supositivo de la noción se ha de excluir. Por lo pronto, como concausa en la naturaleza, no inhiere en la sustancia, no la supone (por lo demás, tampoco la sustancia categorial es un supuesto, sino la reclusión concausal). En segundo lugar, la improcedencia de la noción de término de la relación comporta que la relación física sólo ocurre si ocurren, al menos, dos naturalezas y, por tanto, dos relaciones: ello excluye que la relación esté *ya* establecida. En vez de esto conviene hablar de *encuentro* de relaciones, de concurrencia directa[108]. El *ad alium* y el *a quo* de una relación es otra relación. Así desaparece la noción de término: en vez de término, encuentro; en el encuentro, las relaciones no terminan. Las relaciones físicas no comportan relatos. Por tanto:

Sin otra relación, no ocurre ninguna. Los encuentros son comienzos, de ninguna manera términos; tampoco son interrupciones. Sin embargo, los comienzos comportan posterioridad mutua. En primer lugar, una relación será según la que encuentre: si encuentra B, ella será A; pero si encuentra otra distinta, no será A. A esta peculiar discriminación de las relaciones según el encuentro la llamaré *mudanza*. En segundo lugar, las relaciones son reactivas porque el encuentro no comporta simultaneidad ni es término, y porque así lo requiere su inherencia. Una representación aproximada de la reactividad podría ser ésta:



La línea vertical representaría el encuentro[109]. En tercer lugar, por ser reactivas, las relaciones no son "coactivas"; pero por ser *ad invicem* sin

108. *Entre* las relaciones no *hay* separación. Como las relaciones son reiteraciones eficientes, su encuentro puede describirse como el *ad invicem* sin reclusión. Las nociones de acción y pasión y de causa y efecto son impropias para entender el encuentro de relaciones.

109. Es preferible representarlo así que con un punto: <----- **.** ----->, porque la línea podría no ser vertical: . Representar las relaciones como flechas (o vectores) es insuficiente, pues parece indicar término y la relación es comienzo (quizá mejor: ->->->->; sugiere que la línea entera es la punta de la flecha). En cualquier caso, el encuentro marca la no confusión de las relaciones o la pertenencia de cada una a una naturaleza por inherencia concausal. Se trata de una armonía, pero

reclusión, es decir, atendiendo a la mudanza, una es el medio de la otra: hace sus veces de acuerdo con la distinción de las naturalezas (sin ser su efecto)[110]. No se confunda la reactividad con la repulsión. Las naturalezas se encuentran, no se repelen[111].

En los analogados superiores los encuentros son especialmente abundantes. Por eso se habla de medio ambiente y de adaptación. Es posible que los encuentros lleguen a ser reiteraciones (por coincidencia de relaciones de una naturaleza), en cuyo caso las relaciones son funciones práxicas, propias de las naturalezas orgánicas. De ellas se trató en la Lección segunda, atendiendo a su concausa formal. Aquí es oportuno estudiar de inmediato la tercera categoría accidental que es la cantidad, es decir, la concausa material de cualquier naturaleza.

La cantidad es la captación de receptores nuevos, y, por tanto el sentido directo o más elemental de la ampliación de la comunicación. Si en la sustancia los receptores son *ad invicem*, en la naturaleza son otros, y por eso se llaman nuevos. Asimismo, son nuevos en cuanto que captados, porque la comunicación de la propagación constituye los receptores de la sustancia y no a estos otros, que lo son en la comunicación de la ampliación a los analogados; por eso no son *ad invicem*, sino captados y así adscritos unos a otros. La adscripción de los receptores es la unidad de la cantidad; comporta dilatación y, por la novedad de los receptores, dilación, es decir, un sentido del retraso concausal con la relación[112].

La connotación espacial no euclídea de la cantidad física es la noción de *textura*. En la reclusión sustancial los receptores son *ad invicem*, lo que comporta la circulación de las notas: es la causa material en la potencia de causa pendiente de ampliación. En cambio, la captación de receptores

no preestablecida; conviene desechar la idea de incomunicación de las naturalezas: la reactividad y la mudanza son solidarias.

110. *Ubi* y *quando* son predicamentos, es decir, compensaciones del encuentro relacional. *Locus* es una compensación de la mudanza.

111. Téngase en cuenta que el encuentro no corresponde a la sustancia (noción de reclusión), sino a la naturaleza, y que a la sustancia no compete cumplir el orden (noción de potencia de causa). Si ocurre lo que he llamado explosión, la ampliación comunicada –la luz emanada– puede quedar debilitada.

112. La unidad de la cantidad como continuidad es una compensación, un predicamento, no la cantidad física. Incluso admitiendo la connotación espacial, la dilatación con dilación es intrínseca a la cantidad. El espacio no es *a priori* porque no es una causa física. Además, la cantidad física no es homogénea como el espacio euclídeo. Tampoco es un átomo en el sentido democríteo de la palabra, ni un todo constituido por partes potenciales que por división sean nuevos todos.

adscritos, que es la ampliación correspondiente, no comporta la circulación de notas. Desde luego, la novedad de los receptores tampoco comporta la aportación de notas nuevas (no es el trance de génesis), pero sí un nuevo estatuto de ellas que es la textura: en los nuevos receptores las notas se establecen trabadas y así unificadas. La textura es la reiteración de la circulación de las notas según la ampliación.

De acuerdo con estas observaciones, cabe decir que los receptores captados son nuevos también en el sentido de "recién estrenados": son las retenciones de notas más próximas a los términos inestables. Por ello, en los analogados superiores son receptores también los movimientos continuos. Por lo demás, la textura hace innecesario el empaquetamiento de las notas en la naturaleza.

La cualidad es la réplica formal, la ampliación especialmente requerida por el cumplimiento del orden y, por tanto, lo más cercano en la ampliación de los analogados a la ampliación de la propagación. Se distingue escuetamente del trance de génesis porque éste es la razón formal de efecto dependiente como mediación de la causa final, y la cualidad depende del acto de ser –la persistencia– sin mediación, por lo que cumple el orden directamente: es concausal con la causa final en la medida en que ésta interviene.

Así pues, la cualidad es el análisis formal más puro, o la causa formal más adaptable y potencial[113]. La sustancia está pendiente de la réplica de su carácter de potencia de causa; esa réplica es cumplida en especial por la causa estrictamente analítica.

113. Todos los sentidos causales son análisis del acto de ser; las causas formales son lo analítico en el análisis, es decir, el sentido causal en que el análisis se concentra o que no es más que análisis. De aquí su adaptabilidad: los otros sentidos causales lo reparten de acuerdo con las diversas concausalidades. De esta manera las causas formales son plurales. A ello contribuye la aportación de las notas. Lo analítico del trance de génesis reside en el seguir diferenciándose. En otras causas formales las notas son su diferencia interna, es decir, ocupaciones del análisis. Se habla entonces de estatutos de las notas distintos del trance de génesis. Ahora bien, las notas son diferencias internas en virtud del carácter analítico de las causas formales al que ocupan, y la ocupación es posible por la adaptabilidad. Pero el puro análisis no necesita ser ocupado. Más aún: en cuanto ocupado no cumple directamente el orden; por decirlo así, no puede "ocuparse" de ello.

Ahora se verá mejor la equivalencia del trance de génesis y la mediación. La aportación de notas es la causa de análisis –de causas formales– ocupados. Asimismo, el trance de génesis es concausal con las causas eficientes interruptas porque de otro modo no sería una causa formal sin diferencia interna (su valor de análisis es el seguir discerniéndose). Por eso también, la propagación, la medida que se amplía, es superior al trance de génesis. Dicha superioridad exige que la comunicación a los receptores no se devuelva.

La cualidad como análisis no ocupado prescinde, por lo pronto, del empaquetamiento de las notas. En este sentido es el análisis concausal con la textura: las notas están en la réplica material, no en la formal. De aquí se sigue que las cualidades más altas son las que hemos llamado sobrantes formales potenciales, concausales en las facultades orgánicas. También son cualidades importantes las concausales en las funciones práxicas; en ellas la cualidad hace valer su potencialidad en concausalidad con la relación.

En la filosofía moderna es frecuente el uso del método analítico. Con este método no se explicita el análisis formal físico, sino que se obtienen mononotas –por ejemplo, las ideas simples de Descartes–. La desocupación de notas como causa formal no se confunde con la noción de mononota, porque el análisis formal físico no es el análisis de un objeto según la prosecución generalizante. El análisis formal físico es la consideración concentrada del análisis de la persistencia; por tanto, se describe como unidad potencial que hace suyo: por lo pronto, las notas. Ahora bien, como las notas son aportadas, comportan constricción para el hacer suyo. En este sentido se habla de "ocupación". La "desocupación" de notas permite describir el análisis formal físico como la unidad del crecimiento[114].

En rigor, por ser analíticas, las cualidades son niveles de crecimiento siempre finitos. El crecimiento físico no es irrestricto. La propagación como medida que se amplía marca para los analogados una diferencia de crecimientos y por ello también lo que cabe llamar una *deriva creciente*. Dicha deriva puede describirse como diferencia interna a la causa final por dos razones: primera, porque la causa final es la causa no seguida. Segunda, porque dicha deriva es una intensificación del cumplimiento del orden: la intervención de la causa final se amplía según medida: no es una causa fija o estática, sino que interviene de acuerdo con la *deriva creciente* del cumplimiento del orden (también por esto es potencial).

La finitud del crecimiento físico se debe a la concausalidad de la causa analítica con la textura de la causa material y con la relación. Hemos

114. El trance de génesis –la unidad de la analogía incomunicada– no hace suyo, salvo en el modo de recuperar las notas restituyéndolas a su estatuto primario. En la propagación la recuperación de las notas es un sinsentido: las notas están en los receptores. Por eso, la comunicación de la propagación no admite devolución.

Téngase en cuenta que la ampliación de los analogados se describe como la luz emitida, no como *lux in medio*, la cual es una indicación de la finitud del análisis, del hacer suyo físico.

descrito el crecimiento como el hacer suyo que es peculiar de la unidad. En tanto que el análisis formal físico es unitario se cumple en él esta descripción; sin embargo, por ser concausal, la unidad de la cualidad es finita. Esto quiere decir que en la concausalidad la unidad de la cualidad no se conserva por entero. La razón es que también la cantidad y la relación son unitarias y que la cualidad no puede hacerlas suyas en cuanto que unitarias. Con otras palabras, si la causa formal está ocupada por las notas, su concausalidad como forma entera no tiene nada que ver con el hacer suya otra causa (es el caso de las taleidades). En cambio, el extremado análisis que es la cualidad es concausal de manera que no puede ser hecha suya como causa unitaria por sus concausas (pues dichas concausas no son analíticas), ni ella puede hacerlas suyas como causas unitarias (ello equivaldría a "darles cabida" en cuanto que causas unitarias, lo que es inadmisible).

La cualidad es concausal de modo que conserva su unidad haciendo suyas sus concausas pero no en cuanto unitarias. A su vez, las otras causas conservan su unidad en tanto que la cualidad no la conserva. La concausalidad de la naturaleza es la inherencia. Describo la inhesión de las categorías llamadas accidentes como la compatibilidad concausal cuando la causa formal es el análisis formal físico[115].

## F. *La inhesión de las categorías*

Como digo, la inhesión equivale a la pluralidad o multiplicación de las categorías llamadas accidentes: las categorías se multiplican unas en las otras. Multiplicación y unidad son compatibles, pues si cada categoría

115. El crecimiento unifica lo plural, no lo uno. Su finitud física estriba en que el análisis formal se pluraliza a su vez según la unidad de sus concausas. La inherencia es la compatibilidad de la unidad y la pluralidad recíprocas. En la naturaleza la comunicación y la devolución no se anulan porque se distribuyen; dicha distribución es la inherencia tal como se ha descrito. Por eso, distribución, inherencia y concausalidad son equivalentes si la causa formal es escuetamente analítica.

Nótese que el trance de génesis es concausal con causas pluralizadas sin ser plural en la concausalidad porque es analítico pero no un crecimiento, puesto que equivale a las notas.

El sobrante formal es la cualidad más alta: hace suya la especie impresa, es decir, una forma despojada de sus concausas, como se vió en la Lección primera del tomo segundo. Así es principio de operaciones (con todo, las operaciones de las facultades sensibles no son explícitos) y se distinguen de las funciones práxicas, que hacen suyos movimientos continuos.

no es unitaria las otras no podrían multiplicarse en ella. Por consiguiente, la inhesión no se debe confundir con la plasmación (concausalidad hilemórfica): excluye el reposo. En el nivel de las categorías no ocurre un tiempo entre reposos, sino que la inhesión es el carácter *dinámico* de la naturaleza. Y como la inhesión es compleja, también el dinamismo natural lo es; a él contribuyen las tres concausas en cuanto que recíprocamente multiplicadas. De acuerdo con esto conviene sostener que la inhesión es, a su vez, otra categoría que se describe como modalización de las tres que son las concausas naturales, pero no por ello menos importantes, porque las concausas naturales no ocurren sin inhesión.

Centremos la atención en las inhesiones. Descritas las categorías como ampliaciones unitarias de la comunicación en los analogados, el fulcro de las inhesiones es la cualidad. El hacer suyo peculiar del crecimiento comporta la ausencia de devolución, y la pluralidad o diversidad de la comunicación de las otras categorías. Es claro que si la cantidad es la unidad de los receptores captados, no le conviene la devolución de la pluralidad según la cual se comunica a la cualidad. En tanto que unitaria la cantidad no tiene partes; pero la cualidad la hace suya diversificándola, de manera que las partes de la cantidad son dicha pluralidad, es decir, su inhesión en la cualidad. A su vez, la relación también es unitaria, por lo que tampoco le conviene la devolución de la pluralidad o diversificación de acuerdo con la cual la cualidad la hace suya.

Con todo, es difícil entender la pluralidad de la relación física. Como se ha dicho, la relación es la causa eficiente en la naturaleza y, por tanto, un comienzo que se explica por el encuentro con otra. Desde luego, la pluralidad de un comienzo no puede ser una partición. Cabe sostener que la inhesión plural de la cantidad es la noción de partes; en cambio, carece de sentido hablar de partes del comienzo. Además, la inherencia en la cualidad no parece ser un comienzo. Asimismo, la causa eficiente es más prioritaria que la causa formal.

La dificultad aludida se ha de tener en cuenta. A pesar de ella, se sostiene que la relación se comunica a la cualidad y que ésta no la hace suya sin pluralidad[116]. Téngase en cuenta que, por equivaler el crecimiento

116. Las categorías no se distinguen como lo uno y lo otro; su concurrencia no es dialéctica, sino una compatibilidad física muy estricta. En sentido dialéctico, lo uno y lo otro son nociones puestas por separado, pues esa posición es particular. Para Hegel las posiciones particulares han de ser suprimidas de manera que las nociones se eleven hasta la conjunción recíproca. Ahora bien, las causas excluyen de entrada la posición separada (que es asunto lógico). Las categorías son más

físico, la cualidad es un encuentro[117]. La inhesión de las partes de la cantidad y de la pluralidad eficiente en la cualidad es la pluralidad de comienzos y retrasos, los cuales por ser hechos propios por el análisis formal físico son su *tiempo interno*. En suma, atendiendo a la inhesión de las otras categorías en ella, la cualidad se modula como *potencia dinámica*. Describo esta noción como la compatibilidad de la cualidad con la pluralidad que hace suya. El crecimiento físico es finito. Un crecimiento irrestricto no se modula como *potencia dinámica* ni hace suyo por inhesión: no es la categoría cualidad. Por otra parte, sin inhesiones ocurriría una explosión. Ni siquiera los sobrantes formales están libres por entero de la inhesión[118].

Consideremos ahora las otras inhesiones o modulaciones categoriales. Desde luego, la unidad de la relación y la de la cantidad son finitas, pues ni siquiera les corresponde crecer. A su vez, la inhesión de la cualidad en ellas, por ser plural, no es el hacerlas suyas, porque el crecimiento no ocurre sin unidad. Describo estas inhesiones con la noción de coherencia. La inhesión de la cualidad es coherente en varios sentidos: primero, por reciprocidad. Si la relación inhiere en la cualidad, ésta debe inherir en aquélla. Segundo, como compatibilidad de comunicación y devolución; dicha compatibilidad es asegurada por la pluralidad de acuerdo con la cual ocurren, y sin la que no serían concausas. Tercero, porque al ser prioritaria la relación, la comunicación de la cualidad es secundaria y la devolución es, en rigor, una nueva comunicación de la relación, una reiteración que la

amplias que sus inhesiones, las cuales son todo lo contrario de las posiciones separadas por cuanto que ocurren en la unidad. Las inhesiones se distinguen de la síntesis dialéctica: primero, por ser físicas y no objetivas; segundo, porque la pluralidad no es previa a la unidad; tercero, porque las causas unitarias son tres.

También es neta la distinción de la inhesión con el universal físico: *multi in uno*, no *unum in multis*. Los universales no son naturalezas y su distinción es virtual. Las inhesiones distribuyen la ampliación categorial. Con ello se excluye la suposición de las categorías.

117. En el movimiento circular la causa eficiente ha de llegar a ser concausal con el trance de génesis, lo que comporta la pluralidad de interrupciones. En la ampliación de los analogados tanto la causa eficiente como la cualidad son unitarias. Por ello, el encuentro de naturalezas no ocurre sin el concurso de las cualidades respectivas, y la causa eficiente no es plural según interrupciones, sino que se describe como relación. La pluralidad de los comienzos es su inhesión en la cualidad (sin interrupciones) en tanto que ésta, al ocurrir como crecimiento "sale al encuentro". Cabe describir la inhesión de la relación en la cualidad como "recorrer hacia atrás el salir al encuentro". La pluralidad de la inhesión estriba en que el crecimiento no es hacia atrás.

118. Los hábitos adquiridos no son inhesiones en el *intellectus ut potentia*, sino perfeccionamientos suyos. Ni el *intellectus ut potentia* ni el *intellectus ut habitus* son cualidades, por más que sea frecuente en la tradición aristotélica asimilarlos a esta categoría.

cualidad hace suya. Dicha reiteración es la *activación* de la potencia dinámica. La activación es otra modalidad categorial[119].

Para precisar un poco más las modulaciones de la cualidad es menester estudiar la coherencia de la cantidad. Esta categoría es el sentido concausal no fijo más elevado de la causa material: concausal con la causa eficiente intrínseca y con el análisis formal extremado. Sin embargo, en dicha concausalidad la prioridad de la cantidad es la inferior. Por tanto, la coherencia de la cantidad estriba en admitir comunicaciones pero no devoluciones, porque es incapaz de reiterar su propia comunicación[120]. Por ser concausa la cantidad no tiene partes (ni es homogénea como una idea general), pues su pluralidad es su inhesión o comunicación a la cualidad, que la hace suya. Precisamente por ello, la comunicación de la cualidad a la cantidad no es una devolución, sino un incitar la potencia dinámica activada a captar nuevos receptores. Y como la cantidad en tanto que unitaria contribuye al encuentro con otras naturalezas, la captación es *ejecutiva*: si tiene éxito, capta receptores de alguna de esas naturalezas. La ejecución es una tercera modulación categorial.

En suma, las modulaciones de las categorías son la potencia dinámica y la activación, que pertenecen a la cualidad, y la ejecución, que es cuantitativa. Por ocurrir como inhesiones, las tres son solidarias. La relación no se modula; claro es que el encuentro no ocurre con otra sola naturaleza, pero ello se corresponde con varias relaciones todas ellas unitarias. En cuanto que unitarias las categorías no inhieren.

La ejecución es la modulación en que se cifra la contingencia de las naturalezas físicas. Y ello por las razones siguientes: primero, porque puede tener éxito o no, pues cualquier cantidad es ejecutiva. Además, no siempre el receptor de otra se captura, sino que es posible que torne a ser una taleidad. Ese relativo fracaso puede ser mutuo. Segunda, porque

119. No la llamo acción porque no comporta pasión: no se limita a estar en la potencia dinámica, sino que ésta la hace suya. Cabe decir que la primera inhesión de la relación que la cualidad hace suya –la potencia dinámica– es la propedeútica de la segunda, que es la activación. Aunque las dos inhesiones lo son de la relación, la cualidad, insisto, las hace suyas: son sus modulaciones. La diferencia de las dos modulaciones estriba en los comienzos. Mientras que los comienzos de la primera inhesión "van a contrapelo" del crecimiento (son comienzos iniciales), los de la segunda siguen su línea. De esta manera la cualidad hace suyo un tiempo (es decir, comienzos y retrasos reversibles): lo mantiene, lo contiene. Ese tiempo se acaba porque el crecimiento es finito.

120. Como las notas están en la cantidad como ampliación de la causa material dispuesta (captación de nuevos receptores), su comunicación a la cualidad es una ocupación del análisis formal físico, cuya devolución a la cantidad es imposible.

debido a la ampliación de la propagación, los analogados son inferiores y superiores. En tanto que ocurren los superiores, los inferiores quedan abandonados a su suerte, es decir, sus ejecuciones no capturan receptores desde taleidades[121]. Por decirlo así, en los analogados inferiores los receptores son habas contadas, por lo que si la ejecución tiene éxito completo respecto de la cantidad de alguna naturaleza, esa cantidad se anula y con ella el encuentro, lo que comporta que alguna relación de la naturaleza "triunfante" desaparece. También es claro que la disminución de relaciones equivale a un procedimiento para preservar la ocurrencia de cuerpos mixtos[122].

Conviene tener en cuenta que los triunfos, en cierto sentido pírricos, de la ejecución, ocurren sobre todo en los analogados inferiores en cuya naturaleza la causa material no capta movimientos continuos. Por eso, la disminución de encuentros relacionales ocurre en este nivel, que se distingue de los más altos, por lo pronto en la cantidad y en la ejecución. Téngase en cuenta, asimismo, que la propagación como medida que se amplía no vuelve atrás, por lo que la intervención de la causa final se intensifica. Por eso se ha dicho que los analogados inferiores quedan abandonados a su suerte al ocurrir los superiores. Paralelamente, el cumplimiento del orden, que corre a cargo de cualquier naturaleza, avanza de acuerdo con la ampliación de la propagación: de él se encargan progresivamente los analogados superiores, capaces de captar movimientos continuos. Estudiaremos dicha captación en la sustancia y en la naturaleza.

121. La captura de receptores desde taleidades ocurre según su ampliación correspondiente (por eso dichos receptores se llaman nuevos), pero no según su modalidad ejecutiva. La ampliación como reiteración superadora de la reclusión de la potencia de causa no es lo mismo que la ejecución. Esta última ha de captar los receptores de otras naturalezas.

Los analogados inferiores son los llamados cuerpos mixtos: desde los núcleos atómicos, al menos, hasta las galaxias.

122. Seguramente el llamado alejamiento mutuo de las galaxias ha de reducirse a uno de esos procedimientos. La llamada fuerza de gravedad es una relación mutua: pero parece que el citado alejamiento prevalece sobre ella. Con la contingencia se corresponde también la explosión –sin cantidad la cualidad explota– y la sustancia –la potencia de causa– se corrompe. La generación de la sustancia tricausal equivale a la comunicación de la propagación. La sentencia: *corruptio unius generatio alterius* ha de revisarse.

El estatuto de la luz que llamo emisión se aprecia en algunas estrellas. En física de causas ello equivale a una potencia dinámica activada solidaria con una ejecución que no capta receptores, por lo que torna los suyos en taleidades. Aunque su tiempo interno sea dilatado, acaba explotando. Estos ejemplos son ilustrativos de la explicitación judicativa.

En la sustancia categorial se llama causa material dispuesta a la captación de receptores primarios que no son movimientos continuos y causa material fundida a la que consta de receptores primarios que lo son. Los primeros se captan a partir de la recuperación de las notas, es decir, deteniendo la causa material estable. Los segundos deteniendo la causa material *ex qua*. Por eso se ha hablado de fusión de la causa *ex qua* e *in qua*. Ahora hemos de ver de cerca el significado de esta expresión. Para ello recurrimos a la circulación de las notas, que es el estatuto que les corresponde en la sustancia categorial (*ad invicem* con el empaquetamiento).

En los movimientos continuos la causa formal no es entera: las notas se desgranan o gradúan. En su captación ello comporta discernimiento, porque la causa *ex qua* no se detiene por igual. Ahora bien, ese discernimiento es incompatible con la circulación, en la cual las notas no se multiplican con los receptores: las de un receptor no se distinguen de las de los otros, y por eso circulan en ellos. Por tanto, la circulación ha de encargarse de "completar" las notas, es decir, de que sean enteras como en las taleidades y en su recuperación (pues así son indiscernibles en los receptores múltiples). La fusión es la circulación "completante" o "fundente". La causa material se describe como fusión de la causa *ex qua* e *in qua* si los receptores no se captan a partir de la recuperación de las notas (causa material dispuesta)[123].

La cantidad es la ampliación o reiteración sin reclusión de la concausa material de la sustancia. Por eso en ella no cabe hablar de circulación. La unidad de la cantidad de los analogados inferiores es la textura. Como tampoco se precisa la fusión, la cantidad de los analogados superiores capta los movimientos continuos impidiendo su cese, de modo que no excluye de sí la causa eficiente extrínseca, sino que la integra. Llamaré a la unidad de la cantidad de los analogados superiores *contextura*. Asimismo,

123. Como se vió en la Lección segunda al exponer la función práxica llamada nutrición, la captación de los movimientos continuos es muy peculiar. En la sustancia obliga a la fusión. Al no captarse los receptores a partir de la recuperación de las notas, la fusión viene a ser una constitución de taleidades que elimina su distinción virtual. De esta manera la sustancia categorial excluye de sí la causa eficiente extrínseca. Es ésta otra diferencia de los analogados superiores con los inferiores, o de la causa material fundida con la causa material dispuesta. Por lo demás, la propagación como medida que se amplía debe corresponderse con la distinción de los receptores primarios a los que se comunica: la vuelta del movimiento circular es más profunda, por decirlo así, si los receptores se toman de los movimientos que causa y desciende hasta las taleidades.

la modalidad categorial correspondiente –la ejecución– capta movimientos continuos[124].

La inhesión plural de la cantidad en la cualidad es más fácil y profunda si la unidad de la cantidad es la contextura, porque al constar de los receptores indicados se presta a la pluralidad mejor que la textura. Al hacer suya esa pluralidad y la inhesión de la relación, el crecimiento es una función práxica. Por inherir en él notas desgranadas o no enteras, la ocupación del análisis formal físico es menor. Asimismo, la inhesión de causas eficientes extrínsecas es ventajosa para su modulación como potencia dinámica hasta tal punto que dicha potencia no sólo es activada, sino *reactivada*. La función práxica llamada reproducción es una dimensión de la reactivación.

La activación equivale a la inhesión de la relación en la cualidad. En las naturalezas las relaciones son las concausas eficientes que comienzan de acuerdo con lo que he llamado encuentro. No ocurren encuentros si las causas eficientes son extrínsecas. Ahora bien, si las causas eficientes extrínsecas son hechas suyas por la cualidad, y las relaciones también inhieren en ella, se encuentran. La activación se ha descrito como encuentro atendiendo a la equivalencia de cualidad y crecimiento. La reactivación comporta un encuentro interior a la cualidad, que es posible en tanto que la cualidad hace suyas causas eficientes extrínsecas y relaciones. Con otras palabras, la reactivación es el encuentro de inhesiones.

En la reactivación se distinguen dos dimensiones. Por un lado, en tanto que dicho encuentro es el comienzo de una relación, la potencia dinámica es reactivada, y se comunica o inhiere en la cantidad así, esto es, posibilitando la ejecución.

Al inherir la potencia dinámica en la contextura, ocurre la modalidad ejecutiva de esta última, que capta otros movimientos continuos impidiendo su cese. Algunos analogados superiores han de captarlos de otros. Sin embargo, la ejecución puede ocurrir según lo que llamaré *inserción en el ciclo*. Ciclo significa que las taleidades correspondientes al relativo fracaso de la ejecución de los analogados inferiores (recuérdese lo indicado acerca de las estrellas) son recuperadas por la causa material estable, y el movimiento circular torna a causar movimientos continuos.

124. Los movimientos continuos son receptores en cuanto que su cese es impedido. Con esto queda expuesta la explicitación judicativa de la nutrición como función práxica. No hace falta insistir en la excreción: sin la ejecución la contextura desaparecería.

La inserción de la ejecución de la contextura es la captura de esos movimientos[125].

La segunda dimensión de la reactivación es la función reproductiva. Como se ha dicho, de acuerdo con el encuentro comienzan dos relaciones mutuas en naturalezas distintas. Pero en el encuentro interno a la cualidad no es así. La reactivación de la potencia dinámica es una relación; en cambio, la causa eficiente mutua no lo es, sino una reiteración parcial de la cualidad, a la que acompaña también parcialmente la cantidad que hace suya.

La reiteración parcial de la cualidad no pierde la inhe-sión de la cantidad, pero sí, como es obvio, la de la relación, y deja de ser una potencia dinámica activada, por lo que tampoco inhiere en la cantidad. La ausencia de inhesiones la separa de la naturaleza. Ahora bien, dicha reiteración sigue siendo tricausal aunque no como naturaleza, es decir, como ampliación de un analogado. Se trata de la preparación de un complejo de receptores a los que la propagación se comunica o no deja a su suerte. De acuerdo con esa comunicación se genera una sustancia, una potencia de causa pendiente de ampliación[126].

Según esto, la reproducción como función práxica contribuye a la generación y se distingue de la ampliación natural de la que está pendiente

125. Un ejemplo ilustrativo es la llamada función clorofílica, que en física de causas es una ejecución por inserción en el ciclo. También la ejecución de la textura puede insertarse, pero por ser una ampliación menor, su inserción es también menos profunda que la de la contextura: capta los receptores a partir de la causa material estable, es decir, en la última fase del ciclo.

Como la propagación no se inserta de ningún modo en el ciclo, se dice que abandona a su suerte la ampliación de los analogados inferiores; en los analogados superiores la ejecución de la contextura también lo es. En cambio, la reactivación no es dejada a su suerte. Ello es coherente con la doble dimensión de la reactivación.

126. La reproducción puede ser sexuada o asexuada. En la primera se aprecia mejor el carácter *ad invicem* de cada sentido causal que es peculiar de la sustancia categorial (noción de reclusión).

Al inherir una parte de la cantidad en la reiteración parcial de la cualidad, ésta deja de ser potencia formal y, por tanto, de hacer suya a aquélla. De esta manera las dos son solidarias y se torna a la causa material fundida. El empaquetamiento de las notas es recibido de la comunicación de la propagación. Insisto: la reiteración parcial de la cualidad no es dicha categoría ni una modalidad categorial, sino que se separa.

No se confunda la comunicación de la propagación a lo separado con la influencia del mundo astral en la generación, admitida por Aristóteles, ni con la llamada generación equívoca. La propagación como primario estatuto de la luz y su superioridad al movimiento circular no son temas aristotélicos. Tal como la propongo, la explicitación judicativa de las categorías y su asimilación a la concausalidad es una exégesis heurística que rectifica a fondo el planteamiento del Estagirita. Por lo demás, la idea de mutación genética sitúa la vida en un encuadre muy extenso.

la sustancia. Los analogados superiores son los vivientes; la generación de sus sustancias requiere la intervención de la causa final de acuerdo con la medida que se amplía. Por eso cabe hablar de *especie viva*. La expresión "finalización por la especie" alude al cumplimiento del orden.

La noción de especie comporta, por un lado, la segunda dimensión de la reactivación; sin ella, la especie es imposible. La especie parte de la naturaleza. Por otro lado, comporta que la pluralidad de sustancias no es abandonada a su suerte por la medida que se amplía: si la medida que se amplía no se comunica a la pluralidad de receptores separados, la especie tampoco es posible. Por consiguiente, la especie equivale a un nivel de la medida que se amplía en tanto que ese nivel se mantiene; ese mantenimiento permite que una pluralidad de naturalezas, también del mismo nivel, cumplan el orden[127]. El mantenimiento de un nivel de la medida que se amplía no es incoherente en sus niveles superiores. Sin embargo, el mantenimiento no puede ser definitivo, salvo en un último nivel: el organismo humano[128]. Hasta el hombre la intervención de la causa final se intensifica, y, por tanto, la medida se amplía. Según esto, la noción de especie es superada por la propagación: no ocurre una sola especie viva, sino una multitud de ellas cuya diferencia es jerárquica o correspondiente con niveles distintos de la medida que se amplía.

## 34. EL HÁBITO JUDICATIVO

En la filosofía tradicional se suele designar el hábito judicativo como hábito de ciencia. La ciencia sería el conocimiento de las cosas por sus causas. Si este hábito manifiesta la pluralidad de juicios, parece que también manifestará sus conexiones, que en gran parte serían derivaciones o subordinaciones (o incluso subalternaciones: unas ciencias tomarían sus

127. Por tanto, la cuestión de las llamadas series de causas accidentales –el problema del huevo y la gallina– está mal planteada. La especie no es una unidad por encima de los individuos y de la generación sucesiva de individuos, sino que, como se acaba de decir, hay que entenderla por dos lados. El problema del huevo y la gallina no está justificado.

En el nivel de los cuerpos mixtos no cabe hablar de especie. No hay inconveniente en admitir relaciones, es decir, encuentros de las naturalezas de las distintas especies. Un ejemplo de ello es el ecosistema. Con todo, conviene admitir una pluralidad de ecosistemas.

128. Un ejemplo ilustrativo es la llamada evolución de las especies.

principios de otras; por ejemplo, la óptica de la geometría). Cabría así construir el llamado árbol de las ciencias.

Sin embargo, esta interpretación del hábito judicativo no es acertada. Y ello por varias razones: primera, porque mezcla la noción de cosa con la de causas. Ahora bien, la cosa es la realidad en tanto que ignota o sólo parcialmente avistada por el conocimiento intencional, que es aspectual; en cambio, las causas son la realidad física en tanto que explícitamente conocida: si la realidad física se reduce a las causas, la noción de cosa sobra: las causas no están al servicio de la limitación del conocimiento objetivo, no llenan sus huecos, puesto que son explícitas al abandonar esa limitación, es decir, al pugnar con ellas la presencia mental. Segunda razón, porque mezcla las ciencias. Por lo común, las ciencias no exigen la explicitación, sino que son construcciones objetivas[129]. La física de causas que propongo no tiene nada que ver con la ciencia entendida como conocimiento de conexiones objetivas, que en el nivel del juicio no pasarían de ser proposiciones (compensaciones consolidadas). Además, la lógica extensional, la matemática y la lógica demostrativa se distinguen y sería abusivo incluirlas en un único saco[130]. Tercera razón, porque pide demasiado a las causas físicas. Si la causa final es la unidad de orden y la causa eficiente la causa conjuntiva en las concausalidades en que ocurre, no pueden extrapolarse a niveles de la realidad más altos que el físico. Por eso, la investigación sobre la realidad del espíritu debe acudir a otras nociones.

En este sentido sostengo que el límite mental se abandona de cuatro modos con lo que se accede a niveles distintos de lo real. La pugna de la presencia mental con principios es uno de los modos de abandonar el límite mental, pero con él no se advierten los primeros principios[131]. Por otra parte, la manifestación de la presencia mental –que permite la pugna con las causas– se incoa en el hábito abstractivo. Por eso, la realidad de la voluntad, por ejemplo, no se conoce partiendo de la abstracción; lo

129. Es, sin duda, el caso de la geometría. Admitir que la geometría tiene principios propios que la óptica no investiga, sino que se limita a aplicarlos, no quiere decir que esos principios sean causas físicas. Se trata, más bien, de pretendidos axiomas o de objetivaciones que se consideran especialmente evidentes y apodícticas.

130. Por lo demás, la lógica racional no se detiene en el hábito judicativo, como veremos en el apartado siguiente.

131. Los primeros principios son los axiomas de la metafísica. Los principios físicos no son estrictamente primeros. Por eso no es incoherente llamarlos causas predicamentales. Las causas son plurales y *ad invicem*.

voluntario no se objetiva como abstracto, es decir, desde la iluminación de los objetos sensibles por el intelecto agente. La voluntad es espiritual, no sensible[132], y su conocimiento corresponde a un hábito –la sindéresis– que no es un hábito racional adquirido. El conocimiento de los principios morales es integrante de la ciencia ética. Tales principios no son las causas físicas. Asimismo, los llamados principios morales no son explicitaciones[133].

En la filosofía tradicional también se aprecia una inclinación a asimilar el hábito judicativo a la contemplación. El espectáculo del universo es admirable, lo mismo que el orden y su cumplimiento. Por otra parte, como hemos señalado, el conocimiento práctico se distingue netamente de la explicitación de la concausalidad cuádruple, por lo que parece que la teoría puede descansar en la contemplación del universo (al menos como en su objeto propio). Sin duda, esta versión del hábito judicativo recibe un fuerte apoyo en la importancia que el paganismo concede al cosmos, y en la filosofía cristiana en la convicción de que el universo refleja la perfección de Dios, que no es asequible directamente en esta vida[134]. Procederé a continuación a ajustar la versión contemplativa del hábito judicativo, eliminando sus connotaciones objetivistas.

### A. *La noción de balance*

El hábito judicativo es el balance cognoscitivo de la explicitación de los sentidos causales. Ese balance es manifiesto: el universo. Por lo pronto, es manifiesto el conjunto de las explicitaciones judicativas, es decir, de las sustancias y las naturalezas que cumplen el orden, jerarqui-

132. El intelecto agente no se limita a iluminar objetos sensibles: es éste su cometido mínimo. También ilumina las operaciones intelectuales; de otro modo no cabe hablar de hábitos adquiridos, ni de abandono del límite mental, ni tampoco de conocimiento de los primeros principios, que es una dimensión del abandono del límite mental distinta de la pugna de causas.

133. En este Curso de teoría del conocimiento no se estudia la ciencia ética, por dos razones: primera, porque se parte de la operación abstractiva; por tanto, se investigan las operaciones prosecutivas y los hábitos correspondientes. En esta línea el llamado conocimiento práctico no comparece. Segunda, porque el Curso se haría excesivamente largo. Es preferible tratar los temas antropológicos en otros libros a los que se reserva la temática que las dos últimas dimensiones del abandono del límite mental permiten alcanzar.

134. "A Dios nadie lo ha visto nunca" –Evangelio de S. Juan 1, 18–. El Señor de Israel es un Dios escondido –cfr. Isaias 45, 15–.

zadas de acuerdo con la medida que se amplía de la intervención de la causa final. Pero la manifestación recoge también la explicitación conceptual y lo manifiesto en el hábito correspondiente. Por eso, es un balance, digámoslo así, completo: de todas las concausalidades y de la modificación de los sentidos causales en cada una de ellas (los sentidos causales no son constantes porque no se aíslan). Asimismo, en el hábito judicativo se conoce que la manifestación de la presencia mental se ha mantenido hasta la adecuación con lo afirmado. Ahora bien, se manifiesta sobre todo que la causa final es la orla de la explicitación judicativa y, por consiguiente, que lo explícitamente afirmado conduce a otra aparente afirmación: la que hemos expresado con la fórmula "un universo es". En el hábito judicativo comparece lo que llamo la *cuestión del es*. Con ella se acaba lo que el hábito tiene de descanso teórico o de contemplación.

Como se ha indicado, esa fórmula no es una proposición, porque el universo no es un sujeto. Pero entonces "es" y "universo" no se distinguen: "universo" no se añade a "es"; no es algo que es (*id quod est*), ni "es" una ratificación de "universo", puesto que la causa final es su orla; más allá de ella no cabe afirmar; la causa final es la causa no seguida. Así pues, es manifiesto que el balance debe ser comprobado. Y esto significa que la presencia mental ha de ponerse a prueba.

Poner a prueba la presencia mental equivale a requerir otro explícito, es decir, una tercera operación racional con la que se vaya más allá de lo afirmado. De acuerdo con lo que se acaba de decir, ese nuevo explícito no puede ser otra causa física. La manifestación de la presencia mental se ha mantenido hasta la adecuación con lo afirmado; ello forma parte del balance sentado por el hábito judicativo. Pero la adecuación no es todo lo que cabe esperar de la pugna racional. En este sentido el hábito judicativo la pone a prueba de un modo preciso que es éste: las causas y las concausalidades son potenciales por distinguirse de la prioridad de la presencia, o sea, por no ser actuales como los objetos pensados. Ahora bien, las causas físicas no son potenciales sólo por eso: su potencialidad ha de referirse a una instancia que no es la operación mental. Así pues, el balance ha de comprobarse en tanto que es manifiesta cierta unilateralidad: el universo no es potencial sólo por distinguirse de la prioridad de la presencia; ello es tan manifiesto que obliga a averiguar si la pugna de la presencia no da más de sí, o bien si, por el contrario, se puede mantener

todavía, lo que equivale a ejercer una tercera operación explicitante, según la cual se conozca esa otra instancia[135].

En suma, como la causa final orla la explicitación judicativa, es imposible que dicha explicitación vaya más allá de ella. Pero las causas físicas no son primeros principios. Por eso son concausas. Las concausalidades, incluso la concausalidad cuádruple, el universo, son potenciales. Ello es manifiesto en el hábito judicativo el cual es contemplativo de una manera muy relativa[136]. La explicitación debe proseguir según una nueva pugna racional.

### B. *La noción de ocurrencia*

Las causas físicas se distinguen realmente del acto de ser, de la persistencia. Son su análisis. Por otra parte, son extramentales o distintas de la actualidad objetiva y de las operaciones con que se conocen, puesto que se explicitan al pugnar con ellas la presencia mental. Sin embargo, estas distinciones no comportan que las causas físicas sean irreales, sino su carácter potencial y concausal. En este apartado se procura describir la realidad de la concausalidad.

Conviene insistir en que las causas no son reales por separado o aisladas. Asimismo, los sentidos causales no permanecen inalterados, sino que varían de acuerdo con las concausalidades. Así, la causa material se describe como causa *in qua*, *ex qua*, estable, dispuesta, fundida, etc.; la causa formal se adapta; la causa eficiente se describe como extrínseca, interrupta, o como intrínseca y como relación. La causa final tampoco es

135. A lo largo de la exposición esa instancia ha sido aludida: es la persistencia, el acto de ser del universo distinto realmente de él. La potencialidad de las causas se ha descrito como análisis de la persistencia. Lo que he llamado *cuestión del es* se manifiesta en el hábito judicativo porque el acto de ser del universo es un primer principio cuyo conocimiento no corresponde a dicho hábito. De aquí también la comprobación o puesta a prueba de la presencia mental: obviamente, la persistencia se distingue de la presencia, pero no como las causas físicas.

La tercera operación racional explicita el fundamento. La presencia mental pugna con el fundamento porque ella no lo es en modo alguno: conmensurarse con objeto no es fundarlo o constituirlo. Repito la observación de G. E. Moore: conocer una elipse no es una elipse. La operación cognoscitiva no se conoce operativamente –como un objeto– sino en la manifestación habitual.

136. El espectáculo del universo no es completo. Como ejemplo ilustrativo vale decir que el cielo estrellado es una parte de una galaxia. No forman parte del espectáculo “todas” las galaxias.

concausal unívocamente. La autorreferencia o reflexividad es excluida por la concausalidad; la variación indicada se corresponde con la imposibilidad de aislamiento, y no cabe decir que cada sentido causal sea *lo mismo*, porque no es un objeto.

Se ha de rechazar también la idea de referencia primaria de las causas a sí mismas de un modo positivo o negativo: las causas no se ponen o se quitan, porque al distinguirse realmente del acto de ser están desprovistas de la capacidad de determinar desde sí un último significado suyo: como los sentidos causales son el análisis del acto de ser, con ninguno de ellos se puede determinar su dependencia de éste. Por ejemplo, la causa eficiente no depende del acto de ser de manera eficiente; tampoco el acto de ser es la causa final de la causa final, no las formas de las formas. Por ello ningún sentido causal está complicado en la tarea de llenar su propia ausencia. La ausencia de causas como "situación previa" a las causas no significa nada: es un espejismo admitir una anterioridad extramental caracterizada como falta de causa. La pregunta: ¿qué hay antes de las causas? es un mero descontrol de la atención, una divagación. La pregunta: ¿qué causa física hay después de las causas físicas? no tiene sentido[137].

Cualquiera que sea la concausalidad, las causas no son reales al margen de ella. Por eso, que las concausalidades sean múltiples comporta la variación de los sentidos causales, y que alguna causa sea irreal sólo significa que no entra en alguna concausalidad –por ejemplo, la causa eficiente en la bicausalidad hilemórfica–. A esto lo llamo *reducción*: por no ser reales sino en conjunción, la realidad de los sentidos causales se reduce a su variación. Llamo *ocurrir* a la conjunción más alta, es decir, a la realidad de la concausalidad cuádruple en la que se incluyen por variación los cuatro sentidos causales. La concausalidad cuádruple ocurre

137. Algunos autores han entendido que los objetos pensados requieren una explicación. Es el caso de Kant. La explicación kantiana es de índole lógica. Ahora bien, en esa explicación podría comprometerse el ser: el objeto puede ser explicado si el ser es autopresencia. Pero la interpretación del ser en función de la presencia, además de ser derivada o no primaria, es un mero *desideratum*, porque la noción de autopresencia es inverificable y encierra un sofisma, el cual consiste en considerar dos veces el objeto. De este modo, por lo menos una vez, el objeto debe cumplir la función de cognoscente, lo cual es por completo arbitrario, ya que el objeto no pasa nunca de ser lo presente.

La consideración de la esencia extramental como real debe poner fin al sofisma de la autopresencia, pues si la esencia extramental no es presente, menos puede ser autopresente. La distinción real ser-esencia permite, por tanto, conducir la investigación del ser sin complicarla con construcciones lógicas. En un artículo titulado *La cuestión de la esencia extramental* (Anuario Filosófico, IV, Pamplona 1971) me referí a dichas construcciones.

sin más y nada más. Su reducción estriba en el valor de orla de la causa final y en el cumplimiento del orden por los otros sentidos causales. En tanto que se distingue realmente del acto de ser, la persistencia, empleo la palabra *ocurrencia*. La ocurrencia equivale a la *esencia extramental*[138]. La cuestión del "es" se resuelve así: "un universo es" equivale a "un universo ocurre"; universo equivale, se reduce, a ocurrir. Reducirse realmente a ocurrir significa que al universo no se añade ningún sentido causal "desde fuera".

La cuestión de la realidad de las concausalidades inferiores a la concausalidad cuádruple se resuelve con la analogía. Hemos distinguido dos sentidos de la analogía física; los dos son relevantes, uno por indicar la mediación y el otro por medir la intervención de la causa final. Por consiguiente, según la doble analogía se entiende la inclusión de las concausalidades en la unidad del universo, es decir, en la esencia extramental. La sustancia, el movimiento y la naturaleza son lo intracósmico; de ellos decimos que no llegan a distinguirse realmente del acto de ser[139]. En este sentido es más real el universo que la concausalidad hilemórfica, por más que sin ella no ocurra, y ella no aumente ni disminuya la ocurrencia –potencialidad de las causas físicas–. Reducirse realmente a ocurrir

138. Esta equivalencia excluye que la esencia extramental sea susceptible de una mayor averiguación por parte de nuestro entendimiento apelando a objetos. Entre esencia y ocurrencia no media distinción de razón, pero no porque sean lo mismo (un objeto único), noción que debe abandonarse por inservible en este asunto. Cierto que "cosa conocida" no es nunca "cosa conocida del todo". Pero la noción de cosa se corresponde con el conocimiento objetivo. En cambio, no es preciso distinguir la realidad física y las concausalidades.

La esencia se distingue realmente del acto de ser, sin que esa distinción se añada a la esencia.

139. Se sienta de esta manera una jerarquía: sustancia –hilemórfica y tricausal–, naturaleza y esencia. Ninguna de ellas es independiente de las otras; sin embargo tampoco se confunden. Se admite un universo: no ocurren dos universos, pero tampoco *uno mismo*. El universo no es un supuesto.

No nos empeñamos en el contradictorio intento de entender las causas como no entendidas. Piénsese en estos ejemplos: hablamos de choque entre cosas. Sin embargo, si prescindimos del choque en tanto que objetivado y preguntamos: extramentalmente, ¿qué significa chocar? no encontramos una respuesta inmediata, sino que nos encontramos con una sorprendente dificultad. También decimos que un animal nace. También esto suscita una dificultad: ni las cosas conocen que chocan ni el animal que nace; más aún: ni el choque ni el nacimiento son reales como inteligibles presentes. Es claro que la ciencia tiene poco que decir al respecto, pues a ella sólo le interesan los problemas, y no todos, que plantea la realidad a la mente, prescindiendo del sentido que corresponde a lo real al margen de ella. Claro es que lo real sólo se *muestra* a la mente: las causas no se muestran entre sí, pero ello no impide la concausalidad. Mientras se acepte el principio antrópico, la explicitación de las causas es imposible.

comporta que el análisis de la persistencia no es una duplicación o reconstrucción de ella.

Sentado el balance –noción de ocurrencia–, el hábito judicativo pone a prueba la presencia mental. La tercera operación racional es la comprobación: con ella se explicita el fundamento. La presencia mental se distingue del fundamento: ella no lo es.

### C. *La discusión de la idea de universo circular*

Conviene señalar que la circularidad del universo se corresponde con una peculiar manera de entender la concausalidad fin-eficiencia. De acuerdo con ella no es posible asignar un comienzo al tiempo, y, paralelamente, tampoco cabe hablar de un primer efecto: el efecto es siempre posterior a la causa.

Aquí topamos otra vez con la cuestión de la coherencia del aristotelismo. Ante todo, hay que preguntar si los movimientos circulares son superiores, o más perfectos, que las operaciones cognoscitivas. Si lo son, deben causarlas. Con ello se corresponde la pregunta sobre el intelecto agente: ¿procede del universo en sus niveles circulares, de tal manera que entra en el alma desde fuera y puede ser común a todos los hombres? También es claro que Aristóteles considera la circularidad como pura forma. ¿Es la circunferencia la forma más perfecta del universo físico? Estas preguntas deben ser contestadas negativamente. Acerca de las nociones en ellas implicadas, basta señalar lo siguiente: para entender el movimiento circular como el más perfecto, hay que admitir que el tiempo es irreversible. La irreversibilidad del tiempo es incuestionable para Aristóteles. Ahora bien, esto se compagina sólo a medias con el movimiento circular. Por lo pronto, deja sin explicar por qué dicho movimiento gira en un sentido y no en otro. Pero aun admitiendo que dicha diferencia sea temporalmente irrelevante (por referirse al espacio), en Aristóteles el tiempo irreversible hace imposible dar razón del comienzo.

La tesis propuesta acerca del comienzo del tiempo es incompatible con la confusión entre causa formal y causa final. Por ello es preciso admitir la potencialidad de las formas físicas. Aristóteles no entiende la circunferencia como efecto formal. Aun admitiendo que la circunferencia no sea potencia en cuanto forma pensada, es preciso sostener que la noción

de efecto formal no es incompatible con la causa formal física. Las formas físicas superiores son también potencias de causas.

De acuerdo con todo esto, el orden del universo debe distinguirse de las categorías. Si tal distinción no se advierte, no se puede sostener la concausalidad fin-eficiencia en el sentido propuesto y la consolidación predicamental predomina sobre la etiología categorial: es la confusión de causa final y causa formal. Pero si la causa final y la causa eficiente son principios categoriales, es evidente que la forma más alta en física no puede ser el fin. Ciertamente, el fin es la perfección, pero no es ninguna sustancia, ni categoría alguna, ni movimiento sino la unidad de orden, y no se confunde con la causa formal. La unidad de orden es más amplia que cualquier forma física, pues permite la pluralidad de sustancias y de naturalezas.

Pero incluso al preferir la unidad de orden a la unidad sustancial, es preciso entenderla como causa predicamental. Por tanto: 1º. Los primeros principios no tienen como superior la unidad de orden, por lo cual el acto de ser no es una sustancia, ni tampoco incompatible con la pluralidad de sustancias. 2º. Es aristotélico sostener la superioridad simple del fin, y en este sentido separarlo del universo. De esta manera aparece la noción de intelección pura (Dios es, como *enérgeia*, causa final pero no eficiente del universo: mueve por aspiración, tendencia o imitación. De aquí procede la noción de causa ejemplar). Ahora bien, en el universo la superioridad de la causa final sobre las formas no es admitida. Esto significa: el universo es perfecto en términos de plenitud formal; en el universo tiene lugar la activación de toda potencia. La potencia se distribuye según la pluralidad de naturalezas, pero si las naturalezas alcanzan su propia perfección, la unidad de orden de todos los perfectos es algo así como una comunidad a la que Aristóteles llama *makarousía*, superior a la plenitud de cada naturaleza (*eudaimonía*). Esta noción de universo no debe confundirse con la idea leibniziana del mejor de los mundos posibles, la cual es especulativa, y admite la infinitud del proceso de cada mónada.

Con todo, tanto el mejor de los mundos como el universo idénticamente formal y final son incompatibles con la creación del hombre. Según esto, la causa final no es el llamado principio de plenitud, pues se distingue de la causa eficiente, de la causa formal y de la causa material. La unidad de orden no es el esquema de las categorías. La concausalidad cuádruple no es una sustancia, sino el sentido superior de la causalidad

predicamental. El juicio no es el último explícito racional. 3º. El cumplimiento no entero de la unidad de orden es manifiesto habitualmente.

Las formas abstractas son formas pensadas; a todas ellas corresponde la mismidad. En la indagación acerca de las causas predicamentales la mismidad de las formas debe abandonarse. Las causas son concausas en tanto que ninguna de ellas es lo mismo. La debilidad del nexo predicativo equivale a su incapacidad para despejar la noción de lo mismo. Respecto de las formas abstractas las causas son prioritarias. Pero la prioridad de las causas no es el principio de identidad. De acuerdo con todo esto, el universo no es el ente perfectísimo, es decir, es preciso distinguir necesidad y posibilidad (la causa final monopoliza la necesidad física). El planteamiento modal que las identifica es especulativo.

## 35. ANEXO SOBRE LAS NOTAS FÍSICAS

La noción de notas físicas ha sido expuesta en varios pasajes de este tomo. Es oportuno recopilar algunas observaciones que aclaren su índole extracósmica.

Primera. Las notas físicas son el sentido primitivo y más pobre de la causa formal. Ello se debe a que no dependen sólo de la persistencia, sino también de la causa final –por eso se llama efecto formal o razón formal de efecto–. En tanto que dependen de la persistencia se habla de aportación o trance de génesis; la dependencia de la causa final es su valor de ordenabilidad o mediación: un recurso al que se apela porque sin él no ocurre nada que ordenar. La causa final, la causa no seguida, la primera de las causas, no puede ser la única. En concausalidad doble con el antes temporal fijo –la causa incesante– se opone a él. En esas condiciones, la causa eficiente, el comienzo físico, no es conjuntivo, lo que equivale a decir que no ocurre. Por consiguiente, la causa formal –el análisis de la persistencia precisamente considerado– ha de ser aportado (*forma dat esse*: es imprescindible en la tricausalidad y en la tetracausalidad). Ahora bien, en tanto que dicha aportación depende de la causa final, se reduce a no faltar, es decir, a *notarse físicamente*. Es el sentido primitivo de la causa formal: la posibilidad –formal– de ordenabilidad, de comienzos conjuntivos y del aprovechamiento del favor material.

Como se ha indicado, en física de causas el llamado *big-bang* se reduce al movimiento circular, o se entiende de acuerdo con él. Desde luego, no se trata de un estallido gordo ni tampoco del comienzo del universo (físicamente, el comienzo es un sentido causal: la causa eficiente) ni del antes temporal puro (al que se opone la causa final), sino del estadio primitivo del universo formalmente posible.

Segunda observación. La distinción de la propagación respecto de la analogía manifiesta estriba en la exclusión de la dependencia de la causa final. Por tanto, la propagación depende tan solo de la persistencia y no es ocupada formalmente de las notas; como medida que se amplía marca la intervención de la causa final sin mediación.

Según esto, en el universo la concausalidad formal es progresiva y el cumplimiento del orden se intensifica. Ello es coherente con la persistencia: la *esencia extramental* se distingue realmente del acto de ser y es potencial; sin embargo, esa potencialidad es a su modo fecunda (es más que un efecto), sobre todo en atención a la concausalidad formal, que es el análisis de la persistencia precisamente considerado.

Tercera observación. Por no ser un objeto, el universo físico no es *lo mismo*. Con todo, no ocurren dos universos. Por ello, aunque las notas son, digámoslo así, el punto de arranque formal, no es posible que las causas formales superiores se desentiendan completamente de ellas. La propagación las tiene en cuenta al comunicarse a los receptores, lo cual equivale a decir que las notas son confinadas en la causa material –dispuesta o fundida– y en la categoría cantidad. La cualidad se ocupa de las notas por inhesión. Por lo demás, las notas no se extinguen puesto que, al menos, son recuperadas por la causa material estable.

Cuarta observación. Como estatuto primario de las notas, el trance de génesis equivale a seguir discerniéndose (a seguir solamente de esa manera). El primitivo análisis formal no se detiene. La pluralidad física de las notas no está *dada*, pero tampoco aumenta ni disminuye: ocurre simplemente en tanto que sigue discerniéndose. Y así depende de la causa no seguida. Seguir discerniéndose no es crecimiento alguno, sino el mero no faltar formal sin comunicación: no una forma entera, sino el análisis incoándose sin parar o sin necesitar reiteración, es decir, el trance de génesis escuetamente no unívoco, la prioridad de que se separa la presencia mental en el hábito conceptual.

Si discernirse es la manera de seguir, las notas precisamente consideradas se reducen a ello: ni seguir ni discernirse se les añaden; o al revés,

seguir discerniéndose se reduce a las notas, que son primitivas y se aportan. En el movimiento continuo las notas se gradúan o desgranan. Se trata de un segundo estatuto, una encomienda de las notas a la causa conjuntiva cuyo comienzo es causado por las interrupciones. Se dice que las interrupciones son posteriores entre sí, o que comienzan y acaban porque no se pueden anticipar unas a otras en concausalidad con la posibilidad formal primitiva.

# LECCIÓN SÉPTIMA

## 36. EL FUNDAMENTO

La operación que pugna con el fundamento es la última fase de la razón y, por tanto, el agotamiento de la pugna. Como se ha dicho, aunque la explicitación judicativa se distingue de la conmensuración, comporta adecuación: lo explícito está de acuerdo con la prioridad de la presencia mental. El acuerdo significa que no se explicita *más allá de la pugna*, es decir, que las prioridades superiores a la presencia mental no son susceptibles de explicitación, o que no se conocen así. La presencia mental no es "capaz" de pugnar con prioridades de mayor rango que ella. Por eso se dice que la presencia es el *límite mental*.

En tanto que se explicitan las causas predicamentales, la presencia mental *comparece* (sin ello no cabe hablar de *pugna*), para lo cual es precisa su manifestación habitual, pero *no se abandona el límite mental salvo en lo explícito*. El abandono del límite mental en lo explícito es la distinción con la conmensuración. De acuerdo con esta distinción, lo explícito *no es actual*, no se supone. Sin embargo, se trata de un abandono *unilateral* del límite mental[1]. Es manifiesto que la equivalencia entre límite, presencia mental y operación intelectual comporta que si se ejercen operaciones en pugna con principios, el límite mental no se abandona por entero: abandonar el límite por entero no cabe si sólo se ejercen

1. En *El acceso al ser* se denomina *segunda dimensión* del abandono del límite mental. Si las operaciones no pugnan con principios, la segunda dimensión del abandono del límite mental no es posible.

operaciones intelectuales: para ello se requiere que el acto intelectual sea exclusivamente un hábito al que no siguen operaciones. Dicho hábito detecta al límite en condiciones tales que cabe abandonarlo también como operación[2].

Se ha señalado que el hábito correspondiente a la operación de juzgar manifiesta que las causas predicamentales no cumplen el llamado "principio de plenitud", es decir, que la causa final, la unidad de orden, no se identifica con lo ordenado. Ello equivale al balance de la pugna judicativa; la presencia mental, al pugnar con la concausalidad cuádruple, se manifiesta como no poseedora de la unidad de orden. La manifestación habitual "un universo ocurre" no es compensable, es decir, no cabe entender *un* universo como *lo mismo*. La manifestación habitual excluye la compensación: si el hábito conceptual excluye el concepto de conceptos y manifiesta la unidad de la analogía, el hábito judicativo excluye la compensación de la pluralidad de juicios, y manifiesta la unidad de orden como designio no cumplido por completo.

Por consiguiente, "un universo ocurre" es un implícito manifiesto y permite una nueva operación racional. La causa final es la primera o más importante causa predicamental. Sin ella, la explicitación judicativa no estaría justificada. Pero, a su vez, tal justificación requiere otra, que la causa final explícita guarda implícita, precisamente porque manifiestamente no es principio de plenitud. El explícito correspondiente es el fundamento. Es manifiesta, por un lado, la imposibilidad de afirmar el fundamento y, por otro, la imposibilidad de cerrarse a él. Lo afirmado no es afirmado-por-sí mismo, ya que esto comporta la autorreferencia de la afirmación. La noción de fundamento no se explicita según tal duplicidad, pues entonces habría de ser fundado por el mimo título que lo afirmado, o bien lo afirmado sería suficiente al margen de cualquier fundamento. Fundamento significa *primero* y, por tanto, veta la autosuficiencia de lo afirmado. La prosecución de la explicitación afirmativa no es una dilatación de la afirmación (el universo no es una totalidad unívoca), ni un progresar hasta la afirmación absoluta, pues tal consideración de la afirmación no es el conocimiento del *esse*.

Fundar lo afirmado es compatible con su reducción a escueto ocurrir. A la vez, en virtud del fundamento el universo se libera de la necesidad de

2 En *El acceso al ser* se denomina *primera dimensión* del abandono del límite mental al que se lleva a cabo en el hábito de los primeros principios. La temática correspondiente es expuesta en *El ser I*.

llenar el vacío de sí mismo. El *esse* como fundamento de las causas físicas es el principio de no contradicción. No contradicción significa incremento puro sin alteración. Tal incremento es lo primero: el comienzo como *esse*, la persistencia. Sin persistencia se incurre en contradicción. Pero la persistencia se distingue realmente de la afirmación.

La persistencia es la no contradicción del *esse* como comienzo (creado). Asimismo, el comienzo como *esse* es inseparable de la persistencia, pues de otro modo se supondría según el presente. En esta inseparación se muestra el acto de ser como acto no actual. Sin embargo, la explicitación del fundamento es insuficiente para excluir por completo la actualidad.

### A. *El agotamiento de la explicitación racional en la tercera operación*

La presencia mental, prioridad no productiva, es compatible con las causas físicas. Compatibilidad equivale en el juicio a adecuación. En tanto que la presencia comparece, pugna con otras prioridades, explícitas de acuerdo con la pugna. Sin embargo, esta compatibilidad no va más allá del fundamento, y esto quiere decir que se agota o que se ejerce una última operación racional. La presencia mental no pugna con prioridades reales superiores a ella. Por tanto, si el conocimiento humano sólo fuera operativo, terminaría ante una imprecisión insuperable. Para ir más allá es preciso un acto superior a la operación y no seguido por ninguna. Ese acto es el *intellectus ut habitus*.

Describo ese hábito como la detectación del límite –la presencia mental– en condiciones tales que quepa abandonarlo. Es claro que la pugna con lo explícito es el abandono del límite valiéndose de él. Dicho valerse es la compatibilidad o acuerdo, es decir, un abandono del límite unilateral, o sólo en la temática explícita. La pugna es aquella comparecencia del límite que no llega a ser su detectación completa, o en condiciones tales que quepa abandonarlo del todo. La manifestación de la presencia mental no es la primera dimensión del abandono del límite.

Estas observaciones sirven para precisar la índole peculiar del explícito de la última operación racional.

1º Por ser el explícito *extremo*, es la guarda definitiva de lo implícito.

2º Por ello también, se conoce junto con el agotamiento de la pugna.

3º Esto lleva consigo que en la última operación racional el explícito sea *más próximo* a la compensación que en las otras dos.

4º Asimismo, al comparecer como agotada, la presencia se manifiesta como *requisito indispensable* de la explicitación. Aunque en las otras dos operaciones también lo sea, sólo en la última pugna sale a relucir que, en tanto que cognoscitiva, la pugna corre exclusivamente a cargo de la presencia mental. Y ello es justamente lo que distingue la pugna de la detectación del límite en condiciones tales que quepa abandonarlo del todo.

El explícito extremo es el fundamento. En virtud de la guarda definitiva de lo implícito, el fundamento es explícito como *exclusividad*. Con otras palabras: en tanto que explícito, el fundamento es exclusivamante fundamento; la presencia mental es abandonada en tanto que pugna exclusivamente con este explícito, y no "en toda la línea", puesto que es requisito indispensable; no cabe el "despliegue" o el mantenimiento insistente del último explícito: la presencia mental, como requisito indispensable al agotarse la pugna, no permite ir más allá sino como *vacuum* o incognoscible[3].

La compensación del fundamento explícito es la *base*. La base es la compensación más próxima a un explícito. Tal proximidad se debe a que el fundamento es explícito como exclusivo, es decir, a que el fundamento es exclusivamente fundamento en tanto que explícito. Su compensación, la base, indica el fundamento en tanto que *funda*. Ahora bien, la referencia del fundamento a lo fundado es *solamente lógica*[4].

3 Vacío incognoscible: una luminosidad difusa de la mirada ante lo que no alcanza; la presencia mental ella sola. He aquí lo que en el hábito de los primeros principios se detecta abandonándolo: y entonces el fundamento no es la exclusividad, porque no pugna exclusivamente la presencia con él. El hábito de los primeros principios prescinde de la presencia, la abandona.

4. La base de la demostración es la apropiación de las proposiciones. No cabe que la base sea intencional respecto de ideas generales, porque la prosecución generalizante coincide con la última operación racional según un peculiar agotamiento al que también cabe llamar exclusividad. La exclusividad de esta línea prosecutiva es la imposibilidad de formular la pregunta por antonomasia. No insisto en el tema, que se encuentra expuesto en el *El ser I*, pp. 41-44 y en el capítulo primero de *El acceso al ser*, donde se describe tal exclusividad como *estar perplejo*.

Insisto. El fundamento como exclusividad es el último explícito, y la presencia pugna con él en tanto que se agota su compatibilidad con principios reales. La presencia pugna con el fundamento porque ella en modo alguno lo es; pero precisamente por ello, el fundamento es explícito como exclusivo al agotarse la pugna: como dicha pugna es requerida por la explicitación, el fundamento lo es exclusivamente: no se advierte la vigencia entre sí de los primeros principios[5].

El fundamento como primer principio se distingue del fundamento *qua* exclusivo; en pugna con la presencia mental sólo se explicita esto último, y como no se explicita más (agotamiento de la pugna), el fundamento como primer principio no es explícito. De aquí la proximidad de la compensación. La base es la vuelta desde el fundamento hacia atrás, lógica, demostrativamente. *La base basa*. Si el fundamento se confunde con la base, el fundamento lo es de lo fundado. Pero el fundamento como primer principio vige sin fundar, lo cual es, sin más, superior: es la vigencia de los primeros principios entre sí. En cuanto que vigente, el primer principio de la concausalidad es la persistencia. La persistencia es el principio de no contradicción como acto de ser. *La persistencia no funda la concausalidad predicamental*, *sino que ésta es su analítica*. La analítica del acto de ser es la esencia[6].

Para las operaciones racionales, las pugnas son despojos: de su objeto (lo explícito no se conmensura con ellas, no es objeto). Para la última operación racional, advertir la persistencia sería un despojo total: de ella misma. Paralelamente, advertir la persistencia corresponde al hábito intelectual, que detecta la presencia en condiciones tales que cabe abandonarla, y no es seguido por ninguna operación. Al evitar el despojo total, la última operación racional explicita el fundamento como exclusividad, lo compensa con la noción de base, y hace valer su carácter de requisito de la explicitación, que se encuentra con el *vacuum* justamente como agotamiento de la compatibilidad. En tanto que guarda definitiva de

5. Esta advertencia es imposible si no se abandona del todo la presencia mental, pues en tanto que requisito, y no siendo un primer principio, la presencia no "deja libre" al fundamento, sino que, más bien, "lo sujeta" al acuerdo exclusivamente.

6. El universo, como repetidamente se ha dicho, es la esencia realmente distinta del acto de ser (persistencia)

la implícito, la base es la compensación objetiva con que se rehuye el *vacuum* ininteligible, y se logra, en cambio, basar la demostración[7].

Así pues, la base es principio lógico. Ello comporta que la base es indemostrable, o mejor, que su deducción es imposible: no *hay* una base de la base, puesto que ella misma es la compensación en estrecha proximidad de la exclusividad explícita del fundamento. Como explícito, es decir, según su escueta exclusividad, el fundamento no permite ningún desarrollo. Es, sin duda, real; pero no es susceptible de ser concebido, ni de ser afirmado, ni principio de demostración (salvo por compensación), porque está pendiente de la concentración de la atención que es el hábito.

Si se considera bien la cuestión, el no ser susceptible de ser concebido ni afirmado no comportan desdoro ni defecto para el fundamento; más bien al revés: la cuestión es tan eminente que no se presta a ese descenso, propio solamente de la compensación objetiva. Sin embargo, en la historia de la metafísica esto no se ha visto de ese modo. La cuestión viene ahora a plantearse así: la metafísica ha aceptado con frecuencia el ideal de la deducción[8]. Aquí se propone que la metafísica es axiomática. Llamo axiomas metafísicos a los primeros principios tal como son conocidos en el hábito intelectual, es decir, como vigentes entre sí, y no como base de demostración: concentrando la atención sin descenso de nivel ni compensación objetiva. Los axiomas metafísicos son reales, no lógicos.

La propuesta acerca de la metafísica amplía la compatibilidad. Las causas son compatibles (concausalidad). Las operaciones cognoscitivas también lo son (axiomas de la jerarquía y de la unificación). Asimismo, las operaciones racionales son compatibles con las causas (pugnas acordadas). Los axiomas metafísicos vigen entre sí y, por tanto, amplían la compatibilidad. Esta ampliación abre paso a la compatibilidad de la antropología con la metafísica, a la que llamo *ampliación trascendental* (el ser personal se distingue de los primeros principios: radicalidad de la libertad). Ambas ampliaciones son temáticas al abandonar el límite mental.

Si se acepta la metafísica deductiva, el abandono del límite mental no es necesario. De ello se sigue:

7. Como cualquier otra compensación, la base es un objeto conmensurado. De acuerdo con la conmensuración, la presencia mental se oculta. Sin el ocultamiento de la presencia la demostración es impensable.

8. La ciencia moderna también lo ha aceptado, aunque no tenía derecho a hacerlo.

1º La admisión de la actualidad de lo físico: noción de *entelékheia*, fijismo formal: el acto es actual en cualquier caso. He llamado a esto *extrapolación de la presencia mental*.

2º La tendencia a confundir la lógica y la realidad o, al menos, el verter el estudio de lo real en clave lógica: onto-logía. Ello se explica por la proximidad del fundamento explícito y la base.

3º La tendencia a interpretar la derivación desde lo primero como una degradación o desconcentración, o bien la exclusividad del fundamento fragua como *monismo*. Si la guarda definitiva del implícito se toma en cuenta, se formula la versión neoplatónica del monismo, sólo posible al omitir el *intellectus ut habitus*. Por su parte, el intento heideggeriano de destruir lo que llama "constitución onto-teológica de la metafísica" no prospera porque encauza la onto-logía con el expediente de la interrogación.

4º La imposibilidad de decidir si los primeros principios son reales o solamente lógicos.

5º El recurso a la reflexión para explicar la manifestación del conocimiento intelectual (el saber que se piensa), con olvido de los hábitos intelectuales, a los que se concede escasa atención.

Las dificultades que acabo de enumerar son características de la metafísica prematura[9]. Como es claro, el punto crucial de la cuestión es la realidad de los primeros principios. El abandono del límite mental permite distinguir su *advertencia* habitual de lo que llamaré su *formulación*: se advierte su realidad; su formulación es lógica, y ha de encontrarse en la compensación de la exclusividad; es decir, en la base. Y, siendo tres los primeros principios, su formulación es también triple. Asimismo, en atención a la exclusividad del fundamento, la formulación de los primeros principios es *excluyente*. Por ejemplo, el principio de contradicción –A no es no A– es la exclusión de que A sea algo más que A, y el principio de causalidad –A pone B– excluye que B sea del mismo nivel que A, por lo que el poner es meramente alusivo a B desde A y a A desde B (entenderlo como un pasar A a B, o viceversa, sería incurrir en "ridiculez", pues A no deja de ser A ni es algo más que A).

9. Los grandes continuadores de la tradición aristotélica advierten, a veces, nítidamente, estas dificultades. Sin embargo, la aceptación del actualismo formal es un obstáculo para disolverlas. El mismo Tomás de Aquino considera ridículo ponerlo en tela de juicio. Según este parecer, la concausalidad de forma y eficiencia, tal como se ha propuesto, sería inaceptable.

Atendiendo a que la formulación de los primeros principios se encuentra en la base, dicha formulación es *el cambio de la base*[10]. Dicho cambio es permitido por la exclusividad de la explicitación en tanto que próxima a la compensación: si el explícito excluye, la compensación exime. No se trata del cambio entre supuestos, pues para la base es indiferente la identidad, la no contradicción y la causa demostrativa; las tres fórmulas juegan el mismo papel, a saber, garantizar que la base permanece invariada o que no se debilita por ser *base de la demostración lógica*, es decir, por la apropiación modal de las proposiciones. Así pues, la base misma es las tres fórmulas, o las tres son *el supuesto básico*. Nótese que ningún otro supuesto es básico, ni siquiera el sujeto de la proposición, pues el predicado le añade algo (lo que le diferencia de la fórmula de la identidad). Tampoco son básicas las ideas generales (si no se excluyera no A, *A y no A* sería más general que A). Tampoco lo es el abstracto (si B estuviera puesto en el nivel de A, sería una nota suya). Así pues, el cambio de la base es la diferencia del supuesto básico con otros supuestos, y sólo puede ser debido a que la base es la compensación de la exclusividad. En tanto que el supuesto básico se distingue de suyo de los otros supuestos, el cambio le es inherente, y no es un cambio entre supuestos.

## B. *Sobre la historia de la ontología*

La época moderna se caracteriza por una marcada preferencia hacia la generalización y la reflexión. Ello ha dado lugar a una vacilación de la onto-logía clásica. Sin embargo, un estudio cuidadoso del asunto revelaría seguramente que la onto-logía atraviesa todas las épocas. El historicismo arguye en contra que, por ejemplo, el "es" no se usa en todas las áreas lingüísticas. Ahora bien, el "es", la cópula verbal, no es primordial en el primer estadio de la onto-logía. En la medida en que la onto-logía no se destaca lo bastante, o, digámoslo así, no se concentra en sí misma, sino que todavía está vinculada a la fundamentación entendida como génesis, el "es" no aparece, no rige. Las consideraciones lingüísticas, en definitiva, conllevan un cierto desfasamiento, o anacronismo.

10. El cambio de la base se expone en *El ser I*, pp. 46-71.

Hay que destacar la relación entre lo onto-lógico concentrado y lo previo a lo onto-lógico. Lo previo no es simplemente un objeto, sino lo engendrante en cuanto que onto-genético. Es el paso del mito al logos mediado por la técnica (la idea de mito-logía, tal como se formula después, es decir, el estudio lógico del mito, consiste en la aplicación hermenéutica de planteamientos ulteriores, una ucronización y una incongruencia metódica, que pierde la integridad del mito, cuyo análisis lógico formal es improcedente). La aparición del análisis onto-lógico es posterior y, a su vez, se ha llevado a cabo de dos modos, uno de los cuales ha ido desplazando al otro. Es inexcusable distinguir el regir del "es", y el imperio del signo "igual".

El imperio del signo igual no es racional, sino generalizador. El signo igual se ha hecho cargo del ámbito cultural humano en sus regiones más insospechadas, en todo tipo de disciplinas y de actitudes: desde el descubrimiento de la circulación de la sangre hasta la formalización de la economía de intercambio, desde el tráfico rodado hasta la tecnificación de la sociedad.

Con todo, a pesar de las flexiones que constituyen la historificación de la onto-logía en todas sus fases, o en cada una de sus versiones, resalta su carácter de condición de posibilidad tomada en sentido fuerte, al menos como pretensión: quiere decirse que lo primero se conserva en sus emigraciones metódicas. El "es" rige y también el signo igual, aunque de diverso modo, e impropiamente. Es evidente que también rige lo onto-lógico en sentido parmenídeo, cuando se destaca teóricamente constituyéndose dentro de sus límites, y por lo tanto, asegurado, dejando de lado la remisión a lo arcaico. La estructura de los mitos es siempre temporal-fundante: si el mito puro versa sobre el tiempo, es un error sostener que existe un tiempo histórico abstracto, o general, al cual están sometidos la onto-logía y el mito.

Efectivamente, lo fundamental rige en el mito como un comienzo ya transcurrido; después como génesis mantenida. La concentración onto-lógica es importante, porque, sin duda, permite una estabilización de la vida. Si se hace hincapié en lo onto-lógico determinado como tal (el estar dentro de límites), al hombre le es proporcionada una instancia sólida y destacada a la que referirse y en la que apoyarse.

Es significativo que la onto-logía empiece a ser discutida en Grecia. Lo onto-lógico es la consistencia encontrada por Parménides. ¿Cómo ensaya la vulgaridad humana evitar el imperio del ente? El imperio del

ente lo esquiva la superficialidad de los sofistas ¿Cómo? Proclamando la inconsistencia total. Por así decirlo, la onto-logía consistencial tiene sus contestatarios.

Estos compadres anarquistas, amigos de lo inmediato, prefieren el consumo de instantes para cobrar su vida de la manera más rápida posible: es una postura que se ha ido transmitiendo a lo largo de la historia. Suelen objetar (y es explicable teniendo en cuenta la historificación de lo onto-lógico, a la que contribuyen) a una de las versiones de lo onto-lógico amparándose en la otra. Con lo cual entran a saco en la congruencia propia de lo onto-lógico, e intentan romper la onto-logía fundándose también en su flexión histórica. Dicha flexión, enfocada precisamente desde el punto de vista de la inconsistencia, permite al superficial aducir que cada fase es ocluyente de las otras. Es importante darse cuenta de esta rebelión, pequeña o grande, de los insipientes, que no saben hasta qué punto es difícil escapar al imperio del ente una vez instaurado.

Por ejemplo, se dice que la física aristotélica es incompatible con otra posterior; Aristóteles y su arruinada cosmología: un tópico. Ciertamente, una cosmología pensada con el "es" predicativo y una cosmología pensada con el signo igual no son la misma. Para no incidir en anarquismo basta sostener: el "es" pertenece a la razón; el signo igual a la generalización; la consistencia parmenídea es una determinación directa. Así se procede al ajuste de los métodos, de las operaciones.

Repito que a través de sus versiones, de acuerdo con diferentes operaciones, el regir del fundamento se conserva. Aunque el hombre depende del fundamento de distinta manera en cada caso, las constelaciones de sentido que monta o encuentra presuponen la fundamentalidad en el nivel o en la fase que sea; esta observación es importante, porque podría pensarse que si vertemos lo onto-lógico en el signo igual, parece disolverse en un puro trueque, camino transitable, a través del cual las cosas se transportan: pero las cosas se transportan si uno quiere, y si no, no; el transporte se ejerce *como* se quiere, de manera que ahora rige la voluntad. Esto es verdad, pero no del todo: se completa el sentido fundamental del signo igual al advertir que requiere control; el tráfico necesita guardias. Eso es lo que hoy se suele llamar cibernética, nombre bien elegido para el caso. En definitiva, la teoría del signo igual, como teoría del tráfico, plantea el problema de la dirección del tráfico. No basta notar que los asuntos de la vida pueden comunicarse o trasladarse: hay que establecer cómo, y ese "cómo" comporta un criterio vigente. Por eso, la cibernética

es teoría de la información, del control, de la decisión. Porque el tráfico permite todo lo que *se quiera*, pero hay embotellamientos. Además, como dice un verso de Elliot: "ni diez mil agentes de tráfico pueden decirte de dónde vienes ni a dónde vas".

Hay gente satisfecha –en el fondo son retrógrados– instalada en el signo igual (otros en el parmenídeo asentamiento en el ente). Opinan que el signo igual desplaza todo lo anterior, y que es definitivo: la fase última de la onto-logía. Los hombres con sentido profético ya han anunciado una fase distinta, o que el signo igual está a punto de ser sustituido. El signo igual es insuficiente como fundamento. Por otra parte, también tiene contestatarios: los que alegan la soledad, la incomunicación.

La instalación citada tiene que ver con el extendido prejuicio de la madurez de la modernidad ilustrada, de cuyos antecedentes podemos prescindir, o limitarnos a concederles un interés erudito: es lícito restringir nuestra conciencia histórica, puesto que el hombre moderno está colocado en una situación superior y diferente, que no le permite acoger como propias las anteriores; una pretensión de radical y discontinua originalidad que comporta la incomunicación con el pasado. La tarea del *aggiornamento* presupone la famosa tontada de que *este* presente se basta a sí mismo. Pero *este* presente en lo que tiene de peculiar, acude al signo igual, que plantea el problema del tráfico, y que será sustituido por otra fundamentación o, quizá, por otra condición de posibilidad. Los profetas de hoy no dicen del todo cómo va a ser el futuro; simplemente notan que va a ser diferente, o lo problemático de ciertas prolongaciones, a las que "deconstruyen".

Heidegger busca en los poetas la revelación de lo permanente. Sin embargo, tal esperanza puede abrir paso a una nostalgia frustrada, cuyo correlato es el escepticismo; los profetas simplemente vislumbran. De todos modos es claro que el signo igual fracasa en la medida en que se pretende su vigencia única. ¿A dónde vamos? ¿Qué viene después del signo igual? ¿Debe esperarse una sustitución completa?

Heidegger pregunta sobre el advenir desde el ser, y acaba confesando que no lo sabe. Uno de los constitutivos de su onto-logía, conducida por la *pregunta fundamental*, es la interpretación del tiempo como horizonte trascendental. Sin embargo, lo que va a sustituir al signo igual se escapa de la trascendentalidad del horizonte; es una novedad tan abrupta que no hay manera de saberla en general. Por eso, el segundo Heidegger se dedicó al estudio del pasado onto-lógico, que es lo "normalmente" fundado.

Sería importante (la temática es sugestiva y, por otra parte, pletórica) conseguir la ampliación de la noción de fundamento. No basta notar la vigencia del fundamento en cada uno de los periodos históricos en tanto que abiertos por las flexiones de la fundamentalidad; ello no es demasiado difícil, pero tampoco es suficiente. Por eso sigue pendiente la pregunta: ¿qué puede venir después del signo igual? A lo mejor no es posible contestar; en todo caso, la esperanza de solución reside en lograr una versión congruente del fundamento[11].

## 37. EL ABANDONO DEL LÍMITE

Ahora bien, por importante que sea el imperio del fundamento, por mucho que quererse salir de él sea frivolidad, con todo, para la entera historia de la onto-logía vale la noción de *límite*.

Al proponer la noción de límite parece que también se asume la función de vate. Sostener que en la historia de la metafísica cabe *detectar* un límite hasta ahora oculto, es decir, que el límite no sólo es el *péras* de la fase parmenídea de la historia de la onto-logía, sino que está en cualquiera de ellas (tanto en la ontogénica, como en la fundamental y en la igualatoria), ¿no es abrir, o anunciar, un desocultamiento referible al fundamento y, por lo tanto, una nueva fase de la onto-logía? En fin, resulta

11. Por su parte, el socialismo es la intención de constituir al signo igual como futuro, por entender que todavía su vigencia no es suficiente. El socialismo es ucrónico, una modalidad de la apreciación unilateral de la hegemonía de lo general. Hay dos actitudes especialmente incorrectas: la superficialidad, cuyo paradigma, por decirlo de alguna manera, es el sofista, que se rebela contra la hegemonía de lo onto-lógico declarando la inconsistencia total; pero hay otra actitud, que no es superficial, aunque tampoco acertada: la del fanático. El fanatismo es la voluntad dogmática que quiere apoderarse de la vigencia del fundamento para transformarse en el protagonista fundamental. Es el obseso de la seguridad psicológica, que no se aventura más allá de ella, sino que se encierra y congela: es la vejez. Para el socialismo, la historia de la fundamentalidad culmina en la fase del signo igual, es decir, en la homogeneidad. El signo igual homogeneiza: hay una mutua intercambiabilidad. El tráfico tiene una resultante definitivamente aburrida. El tedio del que habla Kierkegaard se instala en esa circulación homeostática que anula el saber de donde se viene y de a dónde se va, e incluso por qué se funciona, por mucho que se controle

La idea de amor libre y del derrumbamiento de las instituciones (de la matrimonal concretamente) es el ejercicio sexual bajo el imperio del signo igual. En la misma medida en que rige el signo igual, el aspecto ontogénico de la sexualidad se pierde de vista. Y se establece el imperio tecnológico que permite excluir las conexiones vinculantes: tráfico, comercio venéreo. El fanatismo del signo igual es, y al mismo tiempo –porque también hay gente cínica–, su deriva hacia la frivolidad.

un poco fuerte ponerse a la altura de la requisitoria que a los poetas dirige Heidegger; pero teniendo en cuenta que lo importante no es qué piense uno u otro, sino pura y llanamente que esto se puede pensar, ¿de qué se trata? ¿De una futurología más? Es bastante sencillo:

1º Si a lo largo de todo el trayecto onto-lógico está rigiendo un límite (está rigiendo algún fundamento, pero también un límite) y ese límite no es sólo la terminalidad envolvente, sino un límite tácito en todas las formulaciones, entonces el futuro onto-lógico estriba en salir de ese límite; el futuro onto-lógico es el abandono del límite. Con ello se quebrantarán viejos imperios y la libertad *coexistirá* con el fundar.

2º ¿Cómo entender el abandono del límite? Las fases históricas de la onto-logía son desplazamientos de la importancia de las operaciones. El signo igual se ha pensado desde antiguo; por otra parte, hoy sigue rigiendo lo onto-lógico en sentido consistencial, y también en sentido judicativo y demostrativo; es evidente, asimismo, que la cuestión de la ontogénesis aparece hoy por todos lados (aunque coexiste con su rechazo).

En todas las fases onto-lógicas se funciona con varios sentidos del fundamento, si bien se acentúa uno u otro. Por eso, lo que llamo abandono del límite se puede entender sólo si se admite que el límite ha jugado en todas las épocas, y que, su desocultamiento, es una nueva metódica.

3º Pero, insisto, lo radical se ha pensado siempre, desde el primer momento; también fue pensado por el hombre mítico. Renunciemos, pues, a la manía de la originalidad, pues sólo cabe seguir. La filosofía es filosofía perenne o no es filosofía. Lo que ya se ha pensado se puede incrementar desocultando y advirtiendo el límite. La cuestión radica en averiguar con qué dimensión del pensar debe entroncar ante todo la nueva metódica.

Desde la teoría de las operaciones intelectuales es fácil notar dónde aparece cada uno de los sentidos del fundamento en su relativo nomadismo. El signo igual presupone una generalidad, rige en las determinaciones segundas homogeneizadas, y plantea problemas de decisión, de atasco. En el signo igual el fundamento aparece en sentido impropio.

El "es", la cópula verbal, vincula; es lo onto-lógico como distribución; el "es" no significa que el sujeto pase a ser predicado; vincula pero no iguala el sujeto y el predicado. Se trata de una versión racional, un cierto nivel del fundar del fundamento.

Lo onto-lógico en sentido circundante, parmenídeo, es una determinación directa como positividad acabada que se considera actual o estáticamente.

4º ¿Por qué se dice que el límite afecta a todas las versiones de la onto-logía, y que debe abandonarse y que al hacerlo se advierte el ser? Simplemente, porque el límite es la presencia; la presencia antecede a todo supuesto: es la función de suponer, la antecedencia constante; no una antecedencia derivada, sino una antecedencia que se impone de entrada como estatuto de toda objetivación. Tal estatuto se distingue sin más del fundamento.

La presencia permite las objetivaciones de cualquier tipo: generales, racionales, etc.; las permite porque es la antecedencia, es decir, porque pensamos en tanto que suponemos que hemos pensado. Suponer que hemos pensado significa justamente *haber lo presente*. Así resulta que la presencia anula las derivaciones *en* ella misma, no es objetivamente derivable: es el régimen de la suposición. La presencia destaca las nociones ocultándose; las presenta desde su incomparecida antecedencia o constancia. Las nociones que pensamos las suponemos pensadas, y sólo en tanto que las suponemos pensadas, son objetivadas. Lo que se oculta, el límite mental, lo que distingue al objeto del sujeto pensante, es la función supositante.

Paralelamente, no es cierto que las objetivaciones lo sean de la presencia, sino que aparecen desde el ocultamiento de la función presentante, la cual es previa, o la condición sin la cual no *hay*. Siendo *conditio sine qua non*, de ninguna manera la presencia es constitutiva; lo que pensamos, lo pensamos porque lo suponemos pensado, y esto significa que lo *habemos*, que lo poseemos como pensado. Objetivar es obtener. Y, por tanto, no sólo es innecesario, sino que no tiene lugar, el constituir o transitar: no se va hacia lo pensado, por la simple razón de que sin la anterioridad de la presencia no se posee –no hay– nada pensado. La antecedencia, la presencia, es la *unicidad*, que permite que haya. Pero aunque la antecedencia, la presencia, permita lo pensado, no hay constitución o génesis de lo pensado. He aquí la distinción respecto de todo fundar. Eliminar el transitar hasta lo pensado significa, ante todo, articulación del tiempo por la presencia que no se suma a él. Sin alterar la constancia de la presencia se abren las operaciones prosecutivas. Con la prosecución racional se explicitan principios predicamentales y el fundamento (con guarda definitiva del implícito). La presencia es presentante,

pero ello no comporta que sea el fundamento; por el contrario, hemos de disponer del presentar, precisamente en cuanto distinto del fundamento, pues del fundamento no podemos disponer. Y así la guarda definitiva del fundamento como implícito es correlativa con la presencia. La presencia supositante tiene carácter de límite en orden a la advertencia del ser. Así enlazamos con la metafísica.

Abandonar la suposición, "superar" el límite, es advertir que el ser no está supuesto.

5º La presencia es el límite: no es objetivamente conocida y destaca sólo objetos. Asimismo, como presencia no genética de nociones evita, digámoslo así, que los objetos sean terminales: los objetos son intencionales.

De manera que la presencia es un límite de enorme dignidad; no un límite frustrante, sino que permite la marcha plural del pensamiento y, así, la historia de la onto-logía. Pero, además, ese límite puede ser detectado como tal límite y, por eso, abandonado.

Debemos volver ahora la atención sobre la nueva metódica que el abandono del límite abre. La nueva metódica enlaza, ante todo, con las operaciones intelectuales más eminentes, que son las racionales. La eminencia de la razón estriba en las explicitaciones temáticas, esto es, en la diferencia con la objetividad. En la historia de la onto-logía, la razón enlaza con el hábito denominado intelecto. La elevación de este hábito sobre lo objetivo es reconocida desde diversos ángulos (se registran también vacilaciones sobre su carácter de acto). En especial, se dice que el conocimiento habitual se distingue de la actualidad presencial. Dicha distinción comporta la asimilación del hábito a la perfección de la capacidad intelectual. Las operaciones simplemente conmensuradas con sus objetivaciones son perfectas según la posesión de objeto y, por tanto, no entrañan el perfeccionamiento de la capacidad de pensar en cuanto que tal.

Los temas correspondientes al hábito intelectual son los primeros principios[12]. Es patente que en la historia de la onto-logía aparecen formulaciones de los primeros principios. He señalado que tales formulaciones son un conocimiento del fundamento explícito en cuanto que

12. Una exposición de la improcedencia de objetivar los primeros principios puede verse en el *Cuaderno 10* del Anuario Filosófico, Pamplona, 1993, que publiqué con el título *El conocimiento habitual de los primeros principios*.

compensado, y que han de distinguirse del conocimiento habitual. Por decirlo de algún modo, las fórmulas no son suficientemente *amplias* para los primeros principios, a los que restringen. Las formulaciones no respetan la inconmutable solidez de los principios ni la *vigencia* que mantienen entre sí: tal vigencia no debe establecerse con mengua de la prioridad de los principios. En suma, la insuficiencia de la formulación racional de los principios da lugar a lo que he llamado su *macla*. En la historia de la onto-logía, la macla, o intersección, de los primeros principios se ha producido de dos maneras que estudiaremos a continuación. Baste indicar que la solución de la insuficiencia señalada es uno de los méritos del abandono del límite, pues si los primeros principios se suponen, se conocen solamente como principios lógicos; en tanto que reales, los principios primeros no "caben" en el límite. La pugna de la presencia mental con el fundamento se agudiza ahora hasta extremos insalvables.

La macla de los primeros principios no se evita tampoco con las ideas generales ni con las determinaciones directas. En el primer caso, porque las generalidades son campos de dominio gnoseológico que regulan determinaciones segundas. Por su parte, la articulación temporal viene a ser una constelación unitaria de notas susceptible de explicitación, que no agota la capacidad de pensar: es patente que la capacidad de pensar perfeccionada habitualmente no se ajusta a las determinaciones directas. En cualquier caso, el límite mental, como suposición, comporta exenciones que para los primeros principios comprometen su carácter de primeros.

Al campo temático del hábito de los primeros principios lo llamaré el *ámbito*. El ámbito es inseparable de la primordialidad. Tal inseparabilidad significa que los primeros principios rigen *entre sí*, sin exención alguna, o sea, como primeros. Esto quiere decir que el ámbito no es una distribución, o bien que los primeros principios no son coprincipios. La coprincipialidad se entiende como explicitación.

Los principios rigen en cuanto que primeros, de modo que el regir es inseparable de dicho carácter y no constitutivo de algo diferente. Regir entre sí significa mantenimiento sin vacilación. Mantenerse sin omisión ni debilitamiento significa acto de ser. El acto es insustituible. Como la exención es el límite, el ámbito es irrestricto: indicativamente, ser acto primero más allá del límite entraña no fallar ni faltar, lo que, a su vez, no es extensivo, sino el regir entre sí como primeros. Esto es también el trascender, pues no se trata de un mantenimiento ante la mirada, sino entre

sí. El trascender es congruente con el carácter habitual del conocimiento de los primeros principios: el conocimiento habitual tampoco falla ni falta. A lo que conviene añadir una importante observación: de acuerdo con lo habitual del conocimiento, el sujeto cognoscente no forma parte del ámbito. Por tanto, a su vez, el abandono del límite en lo que al sujeto respecta es inexcusable, pues *en orden al ámbito el sujeto no está supuesto*.

El programa de la investigación metafísica se resume en las siguientes preguntas:

1ª ¿Cómo se han entendido los primeros principios en la historia de la onto-logía?

2ª ¿Cómo entender los primeros principios de manera que se respete su irreductibilidad y su vigencia?

3ª ¿Cómo controlan la metafísica los primeros principios en tanto que axiomas suyos? No siempre, a lo largo de la historia de la onto-logía, los primeros principios han desempeñado esta misión.

A continuación trataré de responder a la primera pregunta. Con ello se aportará una justificación adicional a la respuesta que propongo en *El ser I* a las otras dos preguntas. Procedamos sin más preámbulos.

Por lo común, en la historia de la onto-logía los primeros principios se han formulado así: sentando una interpretación de dos de ellos que se interseccionan, y postergando el tercero. Además, en la medida en que los primeros principios se han desligado de la misión de controlar, como axiomas, la metafísica, se han propugnado expresiones de los primeros principios que suponen sus términos.

Si se descartan estas expresiones impropias por supositivas, los primeros principios son tres: principio de identidad, principio de no contradicción y principio de causalidad. La interpretación de los primeros principios en la historia de la onto-logía es como sigue.

*Fase prefilosófica*: el conjunto de lo real se estabiliza según el principio de identidad, interpretado así como totalidad. La predominancia del todo desarraiga la conjunción de causalidad y no contradicción, la cual pasa a ser mero avatar precedido por el todo. Tal derivación se revela incompatible con la vigencia actual del todo. La incompatibilidad se resuelve en la psicologización de la onto-logía: los avatares causales atormentan el despliegue pragmático de la vida. La totalidad es, por contraste, la quietud inactiva perdida, pasada, alejada.

*Filosofía griega*: lo característico de la onto-logía griega es la macla del principio de identidad y el de no contradicción, que pasan a ser más radicales que el principio de causalidad. De esta suerte, la onto-logía reacciona frente a la psicologización en que desemboca la fase prefilosófica. En el momento máximamente heurístico de la onto-logía griega –Aristóteles–, el planteamiento citado no experimenta modificación de importancia. En Platón, el intento de reposición del mito es la teoría de la participación, cuyas dificultades (descubiertas por Platón mismo) impiden, en definitiva, la formulación de la identidad.

La formulación *standard* del principio de contradicción se encuentra ya en Parménides: distinción tajante de ente y no ente. Esta distinción apela a que el ente es el ente, interpretación del principio de identidad. Esto significa: "A no es no A siendo A", o "A, que es A, no es no A". Así se cumple la mutua pertenencia del principio de identidad y del principio de no contradicción. Esta mutua pertenencia es supositiva: "A no es no A, sino que supone A": "A es A puesto que supone A y no no A". La mutua pertenencia es decisiva en lo que respecta a lo primordial.

El acompañamiento del principio de causalidad lleva a esta formulación: "algo procede de algo". Es obvio que esta formulación choca con la macla de identidad y no contradicción. Si "el ente es el ente" en connivencia con "ente no es no ente", la procedencia no parece posible, pues (argumentativamente) si algo llega a ser es que no era, o bien era y es superfluo que llegue a ser. Nótese que la expresión "llegar a ser algo" presupone, dejando a un lado la argumentación, que el principio de causalidad no es irreductible, o bien que lo causado es de la índole ontológica marcada por la connivencia de identidad y no contradicción. Y, como ni la identidad ni la contradicción en connivencia son la causalidad, lo causado no puede decirse intrínsecamente causado. De modo que el principio es problemático en cuanto que tal, o bien, carece de ámbito, no puede ejercerse, pues no hay mantenimiento en sus propios términos: tanto la causa como lo causado *son en principio* según los otros principios.

Sometido el principio de causalidad al imperio de los otros dos maclados es completamente problemático. Este problema se resuelve renunciando a formularlo, o intentando encontrarle un lugar, hacerle sitio, sin mengua de los otros dos. El procedimiento técnico ontológico para ello es aportado por Aristóteles: es la noción de potencia. Para Aristóteles, el acto es idéntico y no contradictorio, salvo como acto de la potencia. Y la definición de la potencia se ajusta a ello: la potencia se contrapone al acto

¿De qué manera? En el sentido de una ausencia de identidad. La causalidad en acto es el acto de la potencia. Tal acto no es la identidad, sino el movimiento. Sin embargo, el acto es anterior a la potencia, salvo en sentido temporal: el ser en acto de las causas es anterior a su carácter causal; que sean no es que causen. La causalidad es expulsada de la identidad (la identidad es inmóvil). En suma, la causalidad no es un primer principio; es principio en el orden de la acción, no en el orden primario: la acción sigue al ser.

La solución aristotélica es deficiente en especial porque el término del movimiento –lo causado– es en acto según la primaria confluencia de identidad y no contradicción. Además, la admisión de la causalidad comporta la pluralidad de actos idénticos y no contradictorios –sustancias–: dada la absoluta prioridad de tal sentido del acto, como el movimiento no es la identidad, la existencia del movimiento requiere la pluralidad de idénticos: si "algo procede de algo", algo es plural. De aquí resulta también la imposibilidad de entender a Dios como causa activa.

*Filosofía moderna*: en el intento de reposición de la onto-logía después de Ockham, los primeros principios se decantan de modo peculiar. Mientras la onto-logía griega propende a la explicitación, sobre todo al juicio y a la demostración, la onto-logía moderna propende a la reflexión. La interpretación reflexiva de los primeros principios lleva a involucrar el principio de identidad con el de causalidad. Esto descuelga el principio de no contradicción, que es confinado a lo provisional y finito.

La macla de identidad y no contradicción en su mismo carácter primordial se corresponde con la noción de sustancia. La onto-logía moderna no se satisface con esta noción. La macla de identidad y causalidad se corresponde con la subjetualización de la sustancia. La sustancia griega no necesita –en rigor, no puede– salir de sí para ser sustancia, pues la macla de identidad y no contradicción es primaria. En cambio, el sujeto *tiene que* salir de sí para alcanzar su propia identidad, pues la no contradicción hace al sí mismo provisional, y la identidad no se macla con la no contradicción sino con la causalidad.

La identidad subjetiva es conexiva, se entiende como identidad consigo no asegurada de entrada –dado lo precario de la no contradicción–. El "consigo" ha de ser logrado, suscitado. La identidad recurre a la causalidad. Con otras palabras, *en términos de identidad*, el ser no elimina el no ser de entrada en absoluto: es la precaria vigencia de la no contradicción; por eso, hay que "arrancarse" de la situación de contradicción para llegar a

*identificarse* consigo. La identificación es un proceso, una génesis, es decir, operatividad. La no contradicción es entendida como lo no terminado del proceso, de la complicación identidad-causalidad. En este sentido, la no contradicción puede incluso declararse falsa: se trata, bien entendido, de no admitir la no contradicción como primer principio, o de estimarla insuficiente en cuanto que maclada con la identidad. Ser idéntico es llegar a ser idéntico; la no contradicción es una consumación insuficiente, una detención del llegar a ser y, por tanto, ha de ser rebasada. En tanto que rebasada, la nada no es excluida, puesto que, encarada con su consumación genética, la identidad "todavía" no es; no ser todavía es el estatuto de la no contradicción referida a la identidad.

Por tanto, no sería acertado decir que la ontología moderna desconoce la vigencia de la no contradicción: lo que ocurre es que el doble ente-nada es precario si la identidad es un doble reflexivo en función de la causalidad. De aquí la crítica al principio de tercero excluido: el perfil terminal de la no contradicción es rebasado por la identidad en busca de sí misma: según tal búsqueda, la identidad tiende a escaparse de la no contradicción. Repito: el ser no elimina al no ser de entrada, sino en cuanto que rige la no contradicción, y no en cuanto que rige la identidad maclada con la causalidad. Examinemos ahora la índole de esta última vigencia.

Una identidad a la búsqueda de una realización primaria equivale a una identidad primariamente ausente o irreal. Pero tal irrealidad no es la nada absoluta, pues la nada sólo entra en consideración con la no contradicción en trance de rebasamiento. La primaria ausencia de identidad realizada es la primordialidad de la identidad separada de la causalidad: su estatuto misérrimo. La plenitud de la identidad no es entonces sino un programa. La identidad, por una parte, es el presupuesto y, por otra, el resultado. Esta especie de reparto viene exigido por la vigencia de la causalidad: para que rija el causar tiene que haber resultado. Pero ese resultado es la identidad, pues no otra cosa es lo ausente. La identidad precisa de la causalidad, y la causalidad precisa de la identidad. La macla de ambos principios viene a ser un intercambio: la identidad no llega a ser sin la causalidad, y la causalidad no tiene otro resultado que la identidad.

El resultado es reclamado por el presupuesto en cuanto que éste no puede "pasarse" sin él. El resultado es estrictamente necesario para el presupuesto y queda totalmente vinculado a él. Hay que añadir que el

resultado depende del presupuesto, ya que, correlativamente, el presupuesto lo necesita. Y, como sin causalidad no hay resultado, la causalidad queda también dualizada: la causalidad en cuanto maclada con el presupuesto es la causalidad causando antes del establecimiento de la identidad completa; la causalidad en tanto que es el resultado está maclada con la identidad completa. Lo primero es la victoria sobre la no contradicción; lo segundo es la garantía de que el resultado no queda separado del presupuesto. A esta garantía cabe llamarla *recuperación*. Es evidente que la victoria sobre la no contradicción quedaría anulada si el resultado fuera otro que el presupuesto, pues no podría serlo sin que el resultado fuese idéntico maclado con la no contradicción, con lo cual el requerimiento del presupuesto se anularía y también quedaría definitivamente maclado con la no contradicción, de modo que la macla de identidad y causalidad desaparecería sin más.

La identidad es idéntica recuperándose: A es A si la segunda A no se escapa a la primera, si no precipita al margen. Para la onto-logía griega, A no es causa si no es ya A (en tanto que no-no A). La no contradicción es requerida por la fecundidad del causar –nadie da lo que no tiene, etc.–. La objeción argumentativa es obvia: si lo causado ya era según la no contradicción, ¿qué significa causar como primero? Para la onto-logía moderna la fecundidad del causar es incompatible con la suficiencia de la no contradicción para la identidad. El causar es fecundo para la identidad. En todo caso, para el griego lo favorecido es el efecto: para el moderno, no, sino que el favor ha de ser referido al presupuesto. La objeción también es obvia: en estas condiciones el favor no pasa de ser un remedio a la miseria. La traducción psicológica de esta teleología interna (así se la llama a veces) es fácil y no requiere exégesis.

¿Quién asegura, sin embargo, que la causalidad satisfaga la necesidad de la identidad? Encargar a la causalidad la realización de la identidad no pasa de ser un postulado. Pues el único sentido en que la identidad no está realizada es la entrada en escena del principio de no contradicción: lo que le falta a la identidad para ser identidad es lo que tiene de no contradicción; de manera que la causalidad vendría a ser la *diferencia* entre las dos, y la no contradicción la identidad no autorreferida. ¿Es esto la nada? ¿Pero se puede admitir la nada? ¿No es el modo mismo de admitirla una incongruencia crasa? Por otra parte, ¿no es la no contradicción la exclusión de la nada? Y si la causalidad excluye la nada, ¿no hemos trasladado a ella la no contradicción? Ahora bien, un traslado es incompatible con la prioridad. Si decimos que la causalidad es debida a la no

contradicción, concedemos valor causal a la no contradicción; y si trasladamos la no contradicción a la causalidad, la coimplicación de ambas parece inevitable. De donde se concluye que ningún primer principio lo es sin el otro, o bien que lo que rige en cualquier caso es el necesitar –el padecer necesidad–. Ello equivale al desconocimiento de que los primeros principios son primeros.

Es absolutamente imposible que la identidad sea en los términos de los otros primeros principios, pues esto comporta que llega a ser, lo cual es algo segundo. La macla de los primeros principios es un deslizamiento o resbalón, un cambio atencional, una sustitución y, por lo mismo, un angostamiento del ámbito por alternancia. Los primeros principios no rigen entonces entre sí, sino que se olvidan o aparecen en términos de uno u otro; se alegan como remedios en saltos apelativos que ponen de manifiesto que cada uno es problemático. Los saltos apelativos son soluciones vanas, pues en tanto que uno está vigente, no lo están los otros. Lo cual *toto coelo differt* de lo que llamo vigencia entre sí. La insistencia en la búsqueda metafísica no tiene lugar.

Si examinamos atentamente la situación de la intelección de los primeros principios en la historia de la onto-logía, resalta un problematismo que reside en la aparición de un necesitar. Es manifiesto que la macla de los primeros principios significa simplemente que uno *no es* sin el otro. Pero esto es un defecto de la onto-logía en el nivel de la intelección. Antes de detectar al responsable de este defecto, digamos unas palabras acerca de la situación del tema de los primeros principios en la Edad Media.

*Filosofía medieval*: la investigación medieval versa sobre una serie de asuntos, entre los cuales hay que contar algunos centrales propuestos por la enseñanza cristiana. Entre ellos es medular la creación.

La creación lleva consigo la posibilidad de entender el principio de causalidad como principio primero. Ello se tramita con diversos expedientes teóricos o especulativos (reposición de la teoría de la participación, consideración de Dios como causa activa, la Teología negativa y planteamientos neoplatónicos, voluntarismo, etc.). Este recurso es explicable –se echa mano de lo que se tiene a mano– y, por otra parte, va acompañado de remoldeamientos de diversa índole, entre los cuales algunos son muy significativos para la preferencia moderna por la generalización reflexiva. Como el estudio experimental de la creación –salvo cierta

analogía con la producción humana– está fuera de nuestro alcance, el medieval adopta con frecuencia una actitud formalista.

Pero más que el modo de afrontar el tema, interesa señalar los rasgos intrínsecos de la creación que marcan su importancia para el hábito intelectivo. Como digo, uno de ellos es la consolidación de la causalidad como primer principio. Desechada la onto-logía prefilosófica (por el motivo que enseguida veremos), esta consolidación choca con la onto-logía griega. La importancia del factor neoplatónico en la Edad Media se debe en gran parte a ello. Ahora bien, entendido con vistas a la creación, el principio de causalidad no es exigido por el principio de identidad: Dios es Dios sin necesidad de crear. Y, a la vez, considerada desde Dios, la creación es Dios. En Dios no hay diferencia entre crear y no crear: crear no significa diferencia o determinación para Dios. La diferencia entre no crear y crear es exactamente la criatura. Tal diferencia comporta que la criatura es *extra nihilum sui et subiecti*, esto es, que no es Dios. Si se entiende que no por ello la criatura no es, *la macla de la identidad y la no contradicción se rompe*. Pero el choque con la onto-logía griega es frontal: no sólo se ha radicalizado la causalidad –sin ello hay que renunciar a la intelección de la creación–, sino que se *ha incidido* en la misma noción griega de ente. Naturalmente, si se dice que la criatura es primordialmente idéntica y no contradictoria, la intelección de la noción de criatura es imposible (la criatura es, así, una noción de otro orden, y su intelección es dejada en manos de la onto-logía griega). Si se dice que Dios es primordialmente idéntico y no contradictorio, su diferencia radical con la criatura es atenuada, esto es, pierde sentido (no se sale de la cosmología aristotélica), o bien hay que negar que la criatura sea (es decir, que inteligiblemente es nada, con lo que de nuevo la noción de criatura es de otro orden), o que su ser sea creado (lo que equivale a desmontar el principio de causalidad como primero). Si se dice que hay que salvar la diferencia Dios-criatura sin renunciar a que la criatura sea idéntica y no contradictoria, se renuncia a la intelección de Dios. Cabe también sostener que si Dios es ininteligible, también debe serlo la criatura (es la crisis tardo-medieval de la onto-logía). Cabe también sostener que primero significa sólo Dios, lo que comporta que la criatura no es primera, sino segunda (de nuevo se renuncia a su intelección), aunque no por ello menos un ente (lo cual es cosificación crasa, y ronda el panteísmo).

La coimplicación de identidad y causalidad se excluye en Dios de ordinario con la noción de libertad: la creación no es necesaria sino libre. Pero como la creación no es una decisión tomada en un momento y no en

otro, la libertad creadora recae por entero en el ser creado. Dios no es más o menos Dios por crear; la criatura es enteramente –criatura– por ser creada. La creación no causa en Dios –o como Dios–, pero sí causa, y primariamente –criatura–; lo cual es incompatible con que la criatura "presea". Ahora bien, la expresión "no causar en Dios" no significa una ausencia, como si el beneficiario de la creación fuese la criatura y no Dios, en sentido adversativo. No se trata de que para que sea la criatura Dios haya de quedar en suspenso. No por ser la criatura, Dios deja de ser en algún sentido; no por ser Dios, la criatura deja de ser. Pero "la criatura es Dios" o "Dios es la criatura" son expresiones incorrectas.

Ha de tenerse en cuenta que si bien los problemas teóricos que la creación comporta pueden ser afrontados con nociones diversas, aquí interesa la intelección de los primeros principios. Que Dios es primero no ofrece duda; que la criatura no es primera como Dios, tampoco. ¿Pero la criatura no es primera en ningún sentido? Sin serlo, no es habitualmente cognoscible y, por tanto, la expresión "la criatura es" no es susceptible de insistencia. Pero entonces los primeros principios no tienen nada que ver con la creación, o bien, la noción de creación no cuenta para la intelección habitual, y no es primaria.

Ahora bien, como se ha dicho, la intelección de los primeros principios no se alcanza si los primeros principios se complican o se mezclan. Que los primeros principios estén vigentes entre sí quiere decir que todos son primeros; si para ser primeros han de complicarse, dejan de ser primeros, se sustituyen unos a otros "in situ", se alternan y, en vez de vigencia entre sí, hay que hablar de suspensión mutua. Para que la suspensión mutua no abra al vacío, es preciso hacer anteceder a todos ellos un lleno supuesto –la base–, del que los primeros principios son aspectos o formulaciones. Es claro, por otra parte, que la expresión "vigencia entre sí de primeros sin complicación" parece designar un reparto, o bien la "existencia" de regiones onto-lógicas en cada una de las cuales sólo rige un primer principio y no los demás. En este sentido, más que regir entre sí, los primeros principios se limitarían o excluirían. Sin embargo, es obvio que aquí también se presupone una extensión a repartir. En suma, los primeros principios son incomponibles con cualquier presupuesto, o bien no son primeros.

Lo primero, sin más, es ser. Los primeros principios no son manifestaciones del ser, sino la consideración del ser en cuanto que primero. Según el hábito intelectual, cabe ser como no contradicción, como causa y

como identidad, o también cabe inteligir la no contradicción como ser, etc. Conseguir esto último es la intelección de los primeros principios. Pero si los primeros principios son primeros como ser, el presupuesto del que fueran manifestaciones es inadmisible, y la macla de los primeros principios queda atrás.

La expresión "no por ser la criatura, Dios deja de ser" remite al principio de identidad. Ser como identidad no queda en suspenso siempre que la criatura no sea identidad. La identidad no puede ser común a Dios y a la criatura sin que el principio de causalidad deje de estar vigente. El principio de causalidad está vigente entre la identidad y la criatura siempre que la criatura sea no contradictoria. Así pues, la no contradicción no es común a Dios y a la criatura, sino que está vigente entre la identidad y la causalidad. Desde luego, si identidad y no contradicción se maclan, la expresión "no por ser la criatura, Dios deja de ser" sería insostenible, pues, según dicha macla, la nada es exterior al ente. Con mayor razón es insostenible en la misma hipótesis la expresión "no por ser Dios, la criatura deja de ser". Es patente que la especulación de Eckhart se mueve en esta línea problemática. Para revisar esa especulación debemos ocuparnos de la macla de identidad y no contradicción que, según se dijo, es peculiar de la ontología griega. Tal coimplicación se corresponde con una comprensión incorrecta del principio de no contradicción que, en rigor, no es corregida por la onto-logía moderna: sin esa incorrecta formulación, la macla de identidad y causalidad no se justificaría.

La expresión "el ente no es el no ente" contiene, *velis nolis*, el no ente: pienso ente y no ente. Pero es claro que pensar es entonces más amplio que el ente. El ajuste que propone Parménides al declarar impensable el no ente no es válido, pues tal declaración es pensable. El no ente no será –el ente–, pero eso no quiere decir que el pensar no sea, no ya el ente, sino el pensar; y es ese ser como pensar lo que cuenta ahora. Esta observación es la clave heurística de Eckhart. Si ahora reponemos la identidad, como el pensar no es idéntico con el ente que no es el no ente, la identidad trasciende como pensar la no contradicción. Es la ontología moderna. Hasta el momento no se ve que esté justificado, ni en el caso de Eckhart ni en el de la ontología moderna, hablar de inmanencia; lo que ambos han hecho es trascender una formulación del principio de no contradicción. El inconveniente es otro: tal trascender apela a una instancia distinta, y eso significa que la formulación del principio de no contradicción no es corregida y que, por lo mismo, al trascenderla la no contradicción deja de ser un primer principio.

¿A qué se debe que el ente no sea el no ente sin que por ello se excluya la aparición del no ente, sino que, por el contrario, tal aparición sea inevitable? Se debe a la macla de identidad y no contradicción: el ente no es el no ente en razón de la identidad del ente. Pero tal macla es la determinación directa del ente. Ya he dicho que la determinación directa no agota la capacidad de pensar. Así pues, la determinación directa no es ningún primer principio. La intelección del principio de no contradicción no es la abstracción de una determinación directa.

Se suele decir que la noción primera es la de ente; que, formada tal noción, le sigue su negación, y, a ésta, la formulación judicativa de la diferencia entre las dos. Esta explicación de la formulación del principio de no contradicción conlleva serias incongruencias y no tiene absolutamente nada que ver con la intelección de la no contradicción como primer principio. Tal intelección no puede ser un juicio. El juicio no es hábito alguno, sino una fase explicitativa racional.

De una parte, la noción de ente no es una determinación directa, sino una compensación racional. Por su parte, la noción de no ente es negativa y, por tanto, no es un concepto ni una determinación directa, sino una idea general indeterminada. Así pues, el no ente no puede referirse sin más trámites al ente, porque se conmensura con una operación distinta. La noción de no ente no puede ser una compensación judicativa, como ocurre con cualquier noción general. De otra parte, la proposición "el ente es" no es el principio de identidad. La macla "el ente es y el no ente no es, de modo que el ente no es el no ente", o bien, "el ente no es el no ente, sino el ente", es una reducción a la determinación directa, porque ni negativa ni racionalmente es pensable. La expresión "pensar el ente no es igual que pensar el no ente" o bien "al pensar el ente no se piensa el no ente", es correcta, pues marca el ajuste de pensar y tema. Pero la expresión "al pensar el ente sigue pensar el no ente" es inválida y debe ser corregida así: "pensar el ente y pensar el no ente son operaciones distintas". La designación *no ente* es impropia: significa "todo general distinto de la determinación directa". Ente no significa en modo alguno todo general. La noción de todo no es abstracta ni racional.

En suma, la noción de ente no puede impedir pensar la designación no ente, aunque, por cierto, según una operación distinta. Pero mientras esto acontezca, ningún primer principio es habitualmente conocido. Conocer habitualmente el principio de no contradicción se distingue de formular "el ente no es el no ente", porque el principio de no contradicción no se

distingue del no ente, *sino de los otros primeros principios*. Los otros primeros principios no son el no ente. De acuerdo con esto, el principio de no contradicción rige en cuanto que no aparece el no ente. Y como el ente no es capaz de impedir dicha aparición, el principio de no contradicción no es el ente. Tampoco el principio de identidad es el juicio "el ente es". Para eliminar la macla de los primeros principios es menester tener en cuenta que la vigencia de los primeros principios entre sí se distingue de la generalización y de la explicitación.

No se trata de pensar que ser no es no ser, sino de inteligir ser en cuanto que excluye la aparición –pensada– de no ser: he aquí que inteligir el principio de no contradicción es imposible si no se abandona la suposición. No *hay* previamente a tal principio ni determinación ni generalidad ni explícito. El principio de no contradicción rige agotadas las prosecuciones operativas. Precisamente por ello, el principio de no contradicción no se dirige según una oposición "contradictoria", sino que significa ser como persistencia. La persistencia rige entre identidad y causalidad: es el principio en cuya virtud identidad y causalidad no están macladas. La extensión de la identidad según la causalidad, que postula la onto-logía moderna, es improcedente en cuanto que la no contradicción no es una detención del ser como mismidad. Asimismo, no contradicción e identidad no están macladas, pues para ser como no contradicción no se requiere la sanción de la identidad frente a la nada –expulsando la nada fuera–, sino que no contradicción significa persistencia. La sanción de la identidad es superflua –e insuficiente–, puesto que la persistencia excluye el no ser no oponiéndose a él, sino como radical imposibilidad de que aparezca: si aparece, su rechazo es un remedio tardío. Además, tal rechazo no alcanza a impedir que sobrevenga si la no contradicción se detiene o interrumpe, bloqueada por la mismidad. La no contradicción no se detiene; el bloqueo aludido no ha lugar, pues no contradicción significa persistencia.

Eckhart advierte que el bloqueo del ente abre paso a la nada; pero ello le lleva a recabar el ser para el pensar. Kant, en clave netamente reflexiva, procede a eliminar la contradicción objetiva en términos generales alegando que la presencia cubre con su generalidad consciente cualquier contradicción: la contradicción es confinada en las antinomias y expulsada de la conciencia en cuanto que tal. Pero ni Eckhart ni Kant son congruentes, pues no advierten que la contradicción se piensa al sobrevenir un supuesto general, y que la designación *ser* ha de suponerse también, tal y como en Parménides. De este modo, la superación de la onto-logía

parmenídea no es llevada a cabo en toda la línea. Además, la mismidad entre pensar y ser omite una averiguación suficiente sobre pensar y ser. La onto-logía queda varada.

### A. *Primera conclusión*: *el abandono de la presencia y el conocimiento del ser en el hábito intelectual*

Con la tercera operación racional se conoce que el fundamento funda lo fundado (según la compensación correspondiente), es decir, el fundamento en cuanto fundamento de lo que no lo es. Pero no se conoce la vigencia de la persistencia como primer principio.

La estricta intelección de los primeros principios no es el conocimiento de su vigencia respecto de lo que no es primer principio. El valor axiomático de los primeros principios tiene que ser mantenido entre ellos. Pero para serlo es menester su distinción, y excluir su macla; maclados, los principios no vigen entre sí, sino que se necesitan. Esta observación sirve de introducción a un camino poco transitado, pues, como se ha señalado, a lo largo de la historia de la filosofía prevalece la macla. Ahora bien, hay un tema metafísico que no cabe afrontar si la macla no se deshace: la creación. A mi modo de ver, el ensombrecimiento del estudio metafísico de la creación procede de la formulación de los primeros principios: el cambio de la base no respeta la inconmutable solidez de los principios ni la vigencia que mantienen entre sí. La prioridad de los principios no admite mengua.

Insisto en que la historia de la onto-logía, la macla o intersección de los primeros principios se ha producido de dos maneras, y en que la solución de tal confusión es una de las ventajas del abandono del límite, pues los primeros principios se estrechan al formularlos dentro del conocimiento objetivo. La competencia entre el *a priori* operativo y los principios se anula a favor de estos últimos en el hábito intelectual, que declara la incompetencia de la presencia mental. Desde el comienzo del pensar está el límite, pues el límite es la presencia. Dije también que *Ser y tiempo* contiene la propuesta de ampliar el horizonte de la comprensión del ser. El olvido del ser consiste en la prevalencia de la presencia. La presencia es un horizonte angosto. Para rescatar al ser de su olvido hay que ampliar el horizonte; el horizonte no está constituido sólo por la presencia,

sino por el tiempo. Con esto, Heidegger sale al paso de Hegel. Hegel propone pasar del conocimiento del absoluto como un "más allá", al conocimiento absoluto del absoluto. El conocimiento del absoluto ha de ser estrictamente presencial: el absoluto es la presencia absoluta, o la absolutización de la presencia. De este modo Hegel fuerza el planteamiento clásico, que no acepta el monofisismo lógico. La presencia no hace comparecer al absoluto absolutamente. En la génesis hegeliana del absoluto hay una confusión de los primeros principios distinta de la macla griega.

El intento de identificar la capacidad cognoscitiva humana con la divina consagra definitivamente el olvido del ser en la medida en que apela a la presencia. La amplia-ción del horizonte que remedia dicho olvido, consiste, para Heidegger, en establecer una conexión formal entre la presencia y lo que en el tiempo no es presencia. Esto comporta, sin embargo, renunciar a la infinitud operativa de la inteligencia, y, al cabo, a una incoherente interpretación de la abstracción. Para detener la deriva idealista, Heidegger se inspira en el esquematismo trascendental. En su libro *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger aclara la divergencia de su planteamiento con el idealismo, es decir, señala cómo se puede continuar a Kant si se postula que el esquema trascendental es superior a la conciencia. Heidegger viene a decir que la continuación de Kant en la línea del idealismo absoluto es un progreso en falso, porque no aprovecha la aportación kantiana más importante. Si la interpretación trascendental del tiempo se desvincula de la superioridad de la conciencia –de la presencia–, hasta el punto de notar que la conciencia es tributaria del esquema, se logra una insospechada ampliación. Con su interpretación temporal de la conciencia, Husserl también ronda este asunto.

La postura de Heidegger no es sostenible porque, aunque señala un límite en la comprensión del ser, no lo abandona. Para entender el ser, la presencia no es un obstáculo, sino una limitación. Con todo, frente a la absolutización de la presencia, la propuesta heideggeriana no carece de sentido. Al menos pone en tela de juicio, y muy justificadamente, la pretensión de llegar al absoluto en términos objetivos.

Pero no se trata tanto de hacer una exégesis de Heidegger como de establecer el *status quaestionis*. Heidegger comete el error de formalizar el pasado y el futuro, y, en definitiva, de privilegiar formalmente al futuro. Según esto, lo más alto es la posibilidad (por lo demás, la prevalencia de la posibilidad, del proyecto y el pragmatismo, que proporcionan su punto de

partida a *Ser y tiempo*, están en la línea de la cogitativa tomista. No es tampoco una casualidad que Fabro privilegie a la cogitativa respecto de la imaginación). Pero no pasa de ser una formalización, en presencia, del futuro, que no alcanza a destacarlo como real.

La cuestión estriba en llevar a cabo la indicación de Heidegger sin caer en la incoherencia, es decir, en superar el idealismo sin apelar a formalidades. Hay que abandonar la presencia. Pues bien, el conocimiento habitual no es de suyo un conocimiento objetivo. Si no es objetivo, no es un conocimiento en presencia, ni tampoco una amplificación de la presencia en términos formales. Pero, en cambio, permite detectar a la presencia como límite mental. Esto es lo decisivo.

Son muchas las instancias y los puntos de referencia que para orientarse han de tenerse en cuenta. Entre ellas, los grandes pensadores (aunque hoy este punto de vista se use poco, es evidente que no todos los filósofos son de la misma talla). Acudiendo a ellos se nota la importancia de cuestionar sobre la presencia y el ser. Así se encuentran indicaciones e intentos divergentes: desconcierto, o desorientación. Aun así, el desconcierto puede enderezarse.

Es manifiesto que el conocimiento objetivo no es el máximo. La propuesta hegeliana es que el objeto no sea sólo objeto, sino también sujeto. Si la presencia es absoluta, sujeto-objeto es una versión del principio de identidad. Pero la identidad sujeto-objeto es una imposibilidad, porque el objeto en modo alguno es pensante; lo pensado no piensa. La diferencia es neta. El objeto no es real, sino intencional: otra vieja y archivada distinción que conviene desempolvar. Intentar el conocimiento absoluto, sostener la tesis de que lo real es racional, no es motivo de desconcierto, salvo que omitamos cuestionar la suficiencia de la presencia. Y al notar que Hegel formula el principio de identidad sin remover el supuesto de que cabe entenderlo como idea, hemos de examinar con mayor atención el alcance del conocimiento habitual.

Si los primeros principios son principios lógicos, no hay nada que decir, puesto que entonces no son reales, y no aumentan el conocimiento de la realidad más allá de la presencia. Pero si son principios reales, la cuestión es completamente distinta. En tal caso, el superar su fusión o macla es la *cuestión fundamental*. Si los primeros principios vigen entre sí en tanto que primeros, puede afrontarse lo que Heidegger vislumbra al proponer ampliar el horizonte de la comprensión del ser respecto de la presencia como el único lugar de comparecencia. La macla de los primeros

principios es su objetivación. La distinción entre los primeros principios puede hacer coherente el proyecto de ampliar el horizonte. Bien entendido: con tal de que ahora no apelemos aturdidamente a su conocimiento objetivo.

La noción de hábito permite sentar el estatuto temático de los primeros principios, porque el hábito no es el conocimiento de objetos. La superación del idealismo no puede hacerse como Heidegger propone. La prueba de ello es otro libro suyo: *Sobre la esencia del fundamento*. Ahí Heidegger muestra haber notado que se ha de insistir en el tema del fundamento. La rectificación del paso de Kant al idealismo (estudiada en *Kant y el problema de la metafísica*) lo requiere. *Sobre la esencia del fundamento* hubiese sido el libro más importante de Heidegger si la propuesta de *Ser y tiempo* se pudiera sostener. Como no cabe, el libro fracasa. Ya he indicado que la filosofía moderna es simétrica respecto de la filosofía griega, y que en ello consiste la pobreza de su antropología. Por eso a Heidegger el fundamento se le transforma en abismo –*Abgrund*– . De esta manera naufraga su investigación sobre la libertad. Pues la libertad no es el fundamento, por más que la simetría moderna impida advertirlo. La noción de abismo no mejora la explicitación del fundamento, sino que abre paso a la perplejidad, como también se ha indicado. El estudio de la libertad queda detenido mientras no se despeje la cuestión del fundamento, es decir, mientras no se abra un ámbito más amplio que cualquier operación cognoscitiva. Si no se trasciende el monismo en metafísica, es imposible alcanzar el valor trascendental del ser humano, pues en estas condiciones la antropología no pasa de ser una filosofía segunda.

En cualquier caso, el límite mental, la suposición, comporta exención, o suplencia (suponer el objeto es suplir al ser), lo que para los primeros principios significa la pérdida de su carácter de primeros. La presencia es límite porque es supositiva: es el haber *ya* pensado. Esto es lo peculiar de la distinción del *esse intentionale* intelectual con la realidad. Insisto: si los primeros principios se suplen con la presencia, su carácter de primeros se ha eliminado. No es inconveniente suplir el carácter causal de una forma con la presencia (no se conoce el carácter causal de la forma, pero sí la forma). Pero cuando se trata del conocimiento de lo primero, la presencia suple lo que, al ser suplido, no es conocido en cuanto que primero. No se puede eximir lo primordial sin privarle de su propia índole.

Cabe alegar: lo primero se puede conocer explícitamente. Pero no se trata de conocer concausalidades, sino *los* primeros principios. El ámbito temático del hábito intelectual es irrestricto, ilimitado. Ilimitado no significa indeterminado, porque no se dice en sentido extensivo. Lo ilimitado del ámbito es lo trascendente, como ya se dijo. Nótese bien: no es lo que *me* trasciende. Este sentido de la trascendencia no es suficiente. Trascender no es trascender "a mí", sino trascender entre sí. Repito: se trata del mantenimiento entre sí. Conocer los primeros principios es conocer su vigencia. Trascender no consiste en estar más allá de *mi* capacidad de tematización, o más allá de la inmanencia, etc., sino la vigencia entre sí sin dejar de ser primero. El trascender es congruente con el carácter habitual del conocimiento de los primeros principios[13] (el abandono del límite en lo que al ser personal respecta es otra cuestión; es el hábito de sabiduría, no el hábito de los primeros principios).

### B. *Segunda conclusión*: *el innatismo del hábito intelectual*

Es tesis mantenida por la filosofía tradicional que el hábito de los primeros principios es innato. Esta tesis obedece, en gran parte, a la interpretación de los primeros principios como reguladores imprescindibles de la marcha coherente del pensamiento humano. En especial, el principio de contradicción desempeña ese papel de una manera muy destacada en la filosofía aristotélica: sin contar con él, las relaciones entre objetos pensados serían cualquiera, con lo cual el conocimiento perdería toda precisión, y el hombre se vería reducido a vivir como una planta.

La citada tesis no puede menos que mantenerse en el planteamiento que propongo. Sin embargo, el estudio de la condición innata del hábito intelectual no ha sido afrontado con rigor por los filósofos que la admiten, lo cual constituye una laguna de la filosofía tradicional, que hemos de tratar de colmar.

13. La exposición del abandono del límite en orden a la advertencia habitual de los primeros principios se muestra en *El ser* I, a partir del capítulo tercero, pp. 155-344. Estimo preferible una reedición corregida de ese libro a repetirla aquí.

En este cuarto tomo de la teoría del conocimiento se han expuesto el primer principio de no contradicción, habitualmente advertido como persistencia, el primer principio de identidad, habitualmente conocido como origen, y se ha iniciado la exposición de la advertencia del primer principio de causalidad trascendental con las alusiones a la noción de creación.

¿Qué dimensión intrínseca del hombre constituye el hábito de los primeros principos? ¿A qué instancia humana obedece o pertenece? Desde la perspectiva clásica, sólo cabe decir que son innatos a la inteligencia o que están en ella de un modo virtual antes del ejercicio de sus operaciones, puesto que han de regir los objetos de éstas; o bien, atenuando en cierto modo su innatismo, se dice que requieren la experiencia sensible, de manera que, en la facultad intelectual, serán ciertas disposiciones innatas: el hábito vendría a ser la concurrencia de la facultad y las disposiciones. Todavía cabría apelar a una iluminación divina que tocase el fondo de la capacidad intelectual.

En rigor, todos los hábitos intelectuales, aunque sean adquiridos, es decir, precedidos de operación, pueden llamarse innatos en tanto que, al inherir en la facultad intelectual, están en ella perfeccionándola intrínsecamente (en este sentido no se pueden perder), y permitiéndole ejercer operaciones superiores.

Ahora bien, en el planteamiento que propongo esto no se puede decir del hábito de los primeros principios, puesto que sostengo que de él no se sigue operación alguna, y, repito, una perfección intrínseca de la facultad intelectual la hace capaz de operaciones ulteriores. De acuerdo con esto, se ha de excluir sin más que la sede del hábito de los primeros principios sea la facultad intelectual y, con mayor razón, que sea precedido en ella por una disposición.

Como es claro, al excluir las respuestas que pueden proponerse desde el planteamiento clásico, la cuestión decisiva permanece irresuelta: ¿qué significa que el hábito de los primeros principios es innato si no se asienta en la inteligencia? ¿A qué otra dimensión humana es preciso apelar?

Veamos de cerca por qué el hábito de los primeros principios no es seguido por ninguna operación. La razón se encuentra en la distinción entre la primera dimensión del abandono del límite mental y la segunda. La segunda dimensión del abandono del límite mental es justamente la pugna de la presencia mental con principios. Como se ha dicho, las operaciones que pugnan con principios son las operaciones superiores ejercidas por la inteligencia. Pero también se ha dicho que, aunque la pugna sea distinta de la conmensuración posesiva de objetos (que en estas operaciones es posible como compensación), las pugnas están *acordadas* con los principios explícitos, lo cual comporta la imposibilidad de que la presencia mental pugne con principios superiores a ella. Las causas predicamentales son principios físicos inferiores a la presencia mental. En

la tercera operación racional la pugna llega a su extremo, y ya no puede proseguirse (la tercera operación racional es la última), porque el acuerdo de la pugna con el fundamento es muy precario, y la explicitación no da más de sí. Por eso, el fundamento se explicita como exclusividad, y se dice que es la guarda definitiva del implícito o que su compensación es inmediata.

De esta manera, la segunda dimensión del abandono del límite cede el paso a la primera: el abandono del límite no puede correr más a cargo de una operación. El hábito intelectual manifiesta que la operación, la presencia mental, es el límite en cuanto que tal, o bien que la segunda dimensión del abandono del límite no es su abandono completo. Al ejercer una operación que pugne con principios, el límite es abandonado en éstos últimos (las concausalidades explícitas no están supuestas; la pugna no es el conocimiento de objetos, de supuestos); pero es obvio que de este modo la presencia, la operación, que es equivalente al límite, no se abandona puesto que se ejerce.

Así pues, la pugna no es una detectación del límite en condiciones tales que quepa abandonarlo; en cambio, el hábito intelectual es justamente esa detectación. Por tanto, este hábito es el acto que manifiesta la vigencia entre sí de los primeros principios y que la presencia es el límite que impide conocer esa vigencia (es enteramente incapaz de conocerla). Según esto, solamente al hábito intelectual compete el conocimiento de la vigencia entre sí de los primeros principios, y al eliminar la idoneidad de la presencia para ello, no es seguido de operación (no recurre a ninguna de ellas).

Si esto es así, no cabe decir que el hábito de los primeros principios sea una perfección de la inteligencia, puesto que como principio de operaciones, ésta es completamente inepta –incluso habitualmente perfeccionada– para alcanzar el conocimiento de los primeros principios. También al hábito intelectual corresponde la declaración de esa ineptitud.

Es patente, en suma, que el hábito de los primeros principios no es innato a la inteligencia. Pero ello no constituye óbice alguno para el carácter innato de este hábito. Distinguimos tres sentidos del intelecto: *intellectus ut potentia*[14], que se suele llamar facultad intelectual o inteligencia; *intellectus ut habitus*: es el hábito de los primeros principios; *intellectus ut actus*: es el llamado intelecto agente, que en el

14. Esta denominación es preferible a la de *intellectus possibilis*.

planteamiento propuesto se entiende como un trascendental personal humano. Desde luego, el *intellectus ut potentia* y el *intellectus ut actus* son innatos, pero no en el mismo sentido: el primero lo es esencialmente, y el segundo en el orden del acto de ser humano. Hemos sentado que los hábitios intelectuales son debidos a la iluminación del intelecto agente, que no se limita a proporcionar especies impresas a la inteligencia. Pues bien, el *intellectus ut habitus* se debe *simpliciter* al *intellectus ut actus*, y, al no ser una perfección de la potencia intelectual, sólo puede decirse innato al intelecto agente.

Por consiguiente, como el intelecto agente es personal, el *intellectus ut habitus* equivale a la coexistencia de la persona humana con el ser como principio (es decir, con el ser cuyo estudio compete a la metafísica), y ello en el plano del acto de ser[15].

15. Con todo, el conocimiento de la persona humana no corresponde al hábito de los primeros principios, sino al hábito de la sabiduría. Es lo que llamo tercera dimensión del abandono del límite, cuyo estudio corresponde a la Antropología trascendental.

# COLECCIÓN FILOSÓFICA

1. LEONARDO POLO: *Evidencia y realidad en Descartes* (2.ª ed.).
2. KLAUS M. BECKER: *Zur Aporie der geschichtlichen Wahrheit* (agotado).
3. JOAQUÍN FERRER ARELLANO: *Filosofía de las relaciones jurídicas (La relación en sí misma, las relaciones sociales, las relaciones de Derecho)* (agotado).
4. FREDERIK D. WILHELMSEN: *El problema de la trascendencia en la metafísica actual* (agotado).
5. LEONARDO POLO: *El Acceso al ser* (agotado).
6. JOSÉ MIGUEL PERO-SANZ ELORZ: *El conocimiento por connaturalidad (La afectividad en la gnoseología tomista)* (agotado).
7. LEONARDO POLO: *El ser* (Tomo I: *La existencia extramental)* (2.ª ed.).
8. WOLFGANG STROBL: *La realidad científica y su crítica filosófica* (agotado).
9. JUAN CRUZ: *Filosofía de la Estructura* (2.ª ed.) (agotado).
10. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad* (agotado).
11. HEINRICH BECK: *El ser como acto.*
12. JAMES G. COLBERT, JR.: *La evolución de la lógica simbólica y sus implicaciones filosóficas* (agotado).
13. FRITZ JOACHIM VON RINTELEN: *Values in European Thought* (agotado).
14. ANTONIO LIVI: *Etienne Gilson: Filosofía cristiana e idea del límite crítico* (prólogo de Etienne Gilson) (agotado).
15. AGUSTÍN RIERA MATUTE: *La articulación del conocimiento sensible* (agotado).
16. JORGE YARCE: *La comunicación personal (Análisis de una teoría existencial de la intersubjetividad)* (agotado).
17. J. LUIS FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ: *El ente de razón en Francisco de Araujo* (agotado).
18. ALEJANDRO LLANO CIFUENTES: *Fenómeno y trascendencia en Kant* (2.ª ed.).
19. EMILIO DÍAZ ESTÉVEZ: *El teorema de Gödel* (Exposición y crítica) (agotado).
20. AUTORES VARIOS: *«Veritas et sapientia»*. En el VII centenario de Santo Tomás de Aquino.
21. IGNACIO FALGUERAS SALINAS: *La «res cogitans» en Espinosa* (agotado).
22. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *El conocimiento de Dios en Descartes* (agotado).
23. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Estudios de metafísica tomista* (agotado).
24. WOLFGANG RÖD: *La filosofía dialéctica moderna* (agotado).
25. JUAN JOSÉ SANGUINETI: *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás* (agotado).
26. FANNIE A. SIMONPIETRI MONEFELDT: *Lo individual y sus relaciones internas en Alfred North Whitehead*.
27. JACINTO CHOZA: *Conciencia y afectividad* (Aristóteles, Nietzsche, Freud) (2.ª ed.).
28. CORNELIO FABRO: *Percepción y pensamiento*.
29. ETIENNE GILSON: *El tomismo* (4.ª ed.).
30. RAFAEL ALVIRA: *La noción de finalidad* (agotado).
31. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ: *Ser y Participación (Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino)* (3.ª ed.).
32. ETIENNE GILSON: *El ser y los filósofos* (4.ª ed.).
33. RAÚL ECHAURI: *El pensamiento de Etienne Gilson* (agotado).
34. LUIS CLAVELL: *El nombre propio de Dios, según Santo Tomás de Aquino* (agotado).
35. C. FABRO, F. OCÁRIZ, C. VANSTEENKISTE, A. LIVI: *Tomás de Aquino, también hoy* (2.ª ed.).
36. MARÍA JOSÉ PINTO CANTISTA: *Sentido y ser en Merleau-Ponty* (agotado).
37. JUAN CRUZ CRUZ: *Hombre e historia en Vico. (La barbarie de la reflexión. Idea de la historia en Vico*. Editado en la Colección NT) (agotado).
38. TOMÁS MELENDO: *Ontología de los opuestos* (agotado).
39. JUAN CRUZ CRUZ: *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico* (agotado).
40. JORGE VICENTE ARREGUI: *Acción y sentido en Wittgenstein* (agotado).
41. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo I) (2.ª ed.).
42. ALEJANDRO LLANO: *Metafísica y lenguaje* (2.ª ed.).
43. JAIME NUBIOLA: *El compromiso esencialista de la lógica modal*. Estudio de Quine y Kripke (2.ª ed.).

44. Tomás Alvira: *Naturaleza y libertad* (Estudio de los conceptos tomistas de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*) (agotado).
45. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo II) (3.ª ed.).
46. Daniel Innerarity: *Praxis e intersubjetividad (La teoría crítica de Jürgen Habermas)* (agotado).
47. Richard C. Jeffrey: *Lógica formal: Su alcance y sus límites* (2.ª ed.).
48. Juan Cruz Cruz: *Existencia y nihilismo. Introducción a la filosofía de Jacobi* (agotado).
49. Alfredo Cruz Prados: *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes* (2.ª ed.).
50. Jesús de Garay: *Los sentidos de la forma en Aristóteles*.
51. Alice Ramos: *«Signum»: De la semiótica universal a la metafísica del signo*.
52. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo III) (2.ª ed.).
53. María Jesús Soto Bruna: *Individuo y unidad. La substancia individual según Leibniz.*
54. Rafael Alvira: *Reivindicación de la voluntad*.
55. José María Ortiz Ibarz: *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniciana de la creación*.
56. Luis Fernando Múgica: *Tradición y revolución. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald*.
57. Víctor Sanz: *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*.
58. Mariano Artigas: *Filosofía de la ciencia experimental* (3.ª ed.).
59. Alfonso García Marqués: *Necesidad y substancia (Averroes y su proyección en Tomás de Aquino)*.
60. María Elton Bulnes: *Amor y reflexión. La teoría del amor puro de Fénelon en el contexto del pensamiento moderno*.
61. Miquel Bastons: *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*.
62. Leonor Gómez Cabranes: *El poder y lo posible. Sus sentidos en Aristóteles*.
63. Amalia Quevedo: *«Ens per accidens». Contingencia y determinación en Aristóteles*.
64. Alejandro Navas: *La teoría sociológica de Niklas Luhmann*.
65. María Antonia Labrada: *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel* (2.ª ed.).
66. Alicia García-Navarro: *Psicología del razonamiento*.
67. Patrizia Bonagura: *Exterioridad e interioridad: La tensión filosófico-educativa de algunas páginas platónicas*.
68. Lourdes Flamarique: *Necesidad y conocimiento. Fundamentos de la teoría crítica de I. Kant*.
69. Beatriz Cipriani Thorne: *Acción social y mundo de la vida. Estudio de Schütz y Weber*.
70. Carmen Segura: *La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino*.
71. María García Amilburu: *La existencia en Kierkegaard*.
72. Alejo G. Sison: *La virtud: síntesis de tiempo y eternidad. La ética en la escuela de Atenas*.
73. José María Aguilar López: *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*.
74. Concepción Naval Durán: *Educación, retórica y poética. Tratado de la educación en Aristóteles*.
75. Fernando Haya Segovia: *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*.
76. Mariano Artigas: *La inteligibilidad de la naturaleza* (2.ª ed.).
77. José Miguel Odero: *La fe en Kant*.
78. María del Carmen Dolby Múgica: *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*.
79. Ricardo Yepes Stork: *La doctrina del acto en Aristóteles*.
80. Pablo García Ruiz: *Poder y sociedad. La sociología política en Talcott Parsons*.
81. Higinio Marín Pedreño: *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*.
82. Manuel Fontán del Junco: *El significado de lo estético. La «Crítica del Juicio» y la filosofía de Kant*.
83. José Ángel García Cuadrado: *Hacia una semántica realista. La filosofía del lenguaje de San Vicente Ferrer*.
84. María Pía Chirinos: *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano*.
85. Ignacio Miralbell: *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*.
86. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV/Primera parte) (agotado).
87. Patricia Moya Cañas: *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*.
88. Mariano Artigas: *El desafío de la racionalidad* (2.ª ed.).

89. NICOLÁS DE CUSA: *La visión de Dios* (4.ª ed.). Traducción e introducción de Ángel Luis González.
90. JAVIER VILLANUEVA: *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri*.
91. LEONARDO POLO: *Introducción a la Filosofía* (3.ª ed.).
92. JUAN FERNANDO SELLÉS DAUDER: *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino* (2.ª ed.).
93. MARINA MARTÍNEZ: *El pensamiento político de Samuel Taylor Coleridge*.
94. MIGUEL PÉREZ DE LABORDA: *La razón frente al insensato. Dialéctica y fe en el argumento del* Proslogion *de San Anselmo*.
95. CONCEPCIÓN NAVAL DURÁN: *Educar ciudadanos. La polémica liberal-comunitarista en educación* (2.ª ed.).
96. CARMEN INNERARITY GRAU: *Teoría kantiana de la acción. La fundamentación trascendental de la moralidad*.
97. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes.*
98. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *El conocimiento filosófico de Dios*.
99. JUAN CRUZ CRUZ (editor): *Metafísica de la familia*.
100. MARÍA JESÚS SOTO BRUNA: *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*.
101. JOSEP CORCÓ JUVIÑÁ: *Novedades en el universo. La cosmovisión emergentista de Karl R. Popper*.
102. JORGE MARIO POSADA: *La física de causas en Leonardo Polo. La congruencia de la física filosófica y su distinción y compatibilidad con la física matemática*.
103. ENRIQUE R. MOROS CLARAMUNT: *Modalidad y esencia. La metafísica de Alvin Plantinga.*
104. FRANCISCO CONESA: *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*.
105. ANA MARTA GONZÁLEZ: *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*.
106. MARÍA JOSÉ FRANQUET: *Persona, acción y libertad. Las claves de la antropología en Karol Wojtyla*.
107. FRANCISCO JAVIER PÉREZ GUERRERO: *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*.
108. SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN GRANADOS: *La ética de Franz Brentano*.
109. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV/Segunda parte) (agotado)
110. CONCEPCIÓN NAVAL DURÁN: *Educación como praxis. Elementos filosófico-educativos*.
111. M.ª ELVIRA MARTÍNEZ ACUÑA: *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad*.
112. LEONARDO POLO: *Sobre la existencia cristiana*.
113. LEONARDO POLO: *La persona humana y su crecimiento* (2.ª ed.).
114. YOLANDA ESPIÑA: *La razón musical en Hegel*.
115. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ (editor): *Las pruebas del absoluto según Leibniz*.
116. JAVIER ARANGUREN ECHEVARRÍA: *El lugar del hombre en el universo. «Anima forma corporis» en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*.
117. FERNANDO HAYA SEGOVIA: *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*.
118. MÓNICA CODINA: *El sigilo de la memoria. Tradición y nihilismo en la narrativa de Dostoyevski*.
119. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Lecciones de metafísica tomista. Gnoseología. Principios gnoseológicos básicos*.
120. MONTSERRAT HERRERO LÓPEZ: *El* nomos *y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*.
121. LEONARDO POLO: *Nominalismo, idealismo y realismo* (2.ª ed.).
122. MIGUEL ALEJANDRO GARCÍA JARAMILLO: *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*.
123. CRISTÓBAL ORREGO SÁNCHEZ: *H.L.A. Hart. Abogado del positivismo jurídico*.
124. CARLOS CARDONA: *Olvido y memoria del ser*.
125. CARLOS AUGUSTO CASANOVA GUERRA: *Verdad escatológica y acción intramundana. La teoría política de Eric Voegelin*.
126. CARLOS RODRÍGUEZ LLUESMA: *Los modales de la pasión. Adam Smith y la sociedad comercial*.
127. ÁLVARO PEZOA BISSIÈRES: *Política y economía en el pensamiento de John Locke*.
128. TOMÁS DE AQUINO: *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Presentación, traducción y notas por David Ezequiel Téllez Maqueo.
129. BEATRIZ SIERRA Y ARIZMENDIARRIETA: *Dos formas de libertad en J.J. Rousseau*.

130. Enrique R. Moros: *El argumento ontológico modal de Alvin Plantinga*.
131. Juan A. García González: *Teoría del conocimiento humano*.
132. José Ignacio Murillo: *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino.*
133. Ana Marta González: *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino.*
134. Pablo Blanco Sarto: *Hacer arte, interpretar el arte. Estética y hermenéutica en Luigi Pareyson (1914-1991).*
135. María Cerezo: *Lenguaje y lógica en el* Tractatus *de Wittgenstein. Crítica interna y problemas de interpretación.*
136. Mariano Artigas: *Lógica y ética en Karl Popper. (Se incluyen unos comentarios inéditos de Popper sobre Bartley y el racionalismo crítico)* (2.ª ed.).
137. Joaquín Ferrer Arellano: *Metafísica de la relación y de la alteridad. Persona y Relación.*
138. María Antonia Labrada: *Estética.*
139. Ricardo Yepes Stork y Javier Aranguren Echevarría: *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana* (5.ª ed.).
140. Ignacio Falgueras Salinas: *Hombre y destino.*
141. Leonardo Polo: *Antropología trascendental.* Tomo I. *La persona humana* (2.ª ed.).
142. Jaime Araos San Martín: *La filosofía aristotélica del lenguaje.*
143. Mariano Artigas: *La mente del universo* (2.ª ed.).
144. Rafael Alvira, Nicolás Grimaldi y Montserrat Herrero (editores): *Sociedad civil. La democracia y su destino.*
145. Modesto Santos: *En defensa de la razón. Estudios de ética* (2.ª ed.).
146. Lourdes Flamarique: *Schleiermacher. La Filosofía frente al enigma del hombre.*
147. Leonardo Polo: *Hegel y el posthegelianismo.*
148. M.ª Alejandra Carrasco Barraza: *Consecuencialismo. Por qué no.*
149. Lídia Figueiredo: *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre.*
150. Tomás Melendo: *Dignidad humana y bioética.*
151. Josep Ignasi Saranyana: *Historia de la Filosofía Medieval* (3.ª ed.) (agotado).
152. Alfredo Cruz Prados: *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política.*
153. Claudia Ruiz Arriola: *Tradición, Universidad y Virtud. Filosofía de la educación superior en Alasdair MacIntyre.*
154. Francisco Altarejos Masota y Concepción Naval Durán: *Filosofía de la Educación.*
155. Robert Spaemann: *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien».*
156. M.ª Socorro Fernández-García: *La Omnipotencia del Absoluto en Leibniz* (2.ª ed.).
157. Ignacio Falgueras Salinas: *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*.
158. Javier Aranguren Echevarría: *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*.
159. Santiago Collado: *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*.
160. Luis M. Cruz: *Derecho y expectativa. Una interpretación de la teoría jurídica de Jeremy Bentham*.
161. Héctor Esquer Gallardo: *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo.*
162. Encarna Llamas: *Charles Taylor: una antropología de la identidad.*
163. Ignacio Yarza: *La racionalidad de la ética de Aristóteles. Un estudio sobre* Ética a Nicómaco *I.*
164. Julia Urabayen Pérez: *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano.*
165. Carlos Gustavo Pardo: *La formación intelectual de Thomas S. Kuhn. Una aproximación biográfica a la teoría del desarrollo científico.*
166. Salvador Piá Tarazona: *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la* Antropología trascendental *de Leonardo Polo.*
167. Fernando Inciarte: *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política.*
168. F. Javier Vidal López: *Significado, comprensión y realismo.*
169. María de las Mercedes Rovira Reich: *Ortega desde el humanismo clásico.*
170. Juan Andrés Mercado: *El sentimiento como racionalidad: La filosofía de la creencia en David Hume.*
171. Raquel Lázaro Cantero: *La sociedad comercial en Adam Smith. Método, moral, religión.*

172. CRUZ GONZÁLEZ AYESTA: *Hombre y verdad. Gnoseología y antropología del conocimiento en las Q. D.* De Trinitate.
173. JAIME ANDRÉS WILLIAMS: *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal*.
174. LUIS XAVIER LÓPEZ FARJEAT: *Teorías aristotélicas del discurso*.
175. MIKEL GOTZON SANTAMARÍA GARAI: *Acción, persona, libertad. Max Scheler – Tomás de Aquino*.
176. JOSÉ TOMÁS ALVARADO MARAMBIO: *Hilary Putnam: el argumento de teoría de modelos contra el realismo*.
177. MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS: *El sujeto en Tomás de Aquino. La perspectiva clásica sobre un problema moderno*.
178. FRANCISCO XAVIER MIRANDA: *La interpretación filosófica del cálculo infinitesimal en el sistema de Hegel*.
179. LEONARDO POLO: *Antropología trascendental.* Tomo II. *La esencia de la persona humana.*
180. JUAN CRUZ CRUZ: *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto.*
181. FERNANDO INCIARTE: *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica.* Edición de Lourdes Flamarique.
182. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV) (2.ª ed.).

# INICIACIÓN FILOSÓFICA

1. Tomás Alvira, Luis Clavell, Tomás Melendo: *Metafísica* (8.ª ed.).
2. Juan José Sanguineti: *Lógica* (6.ª ed.).
4. Alejandro Llano: *Gnoseología* (6.ª ed.).
5. Iñaki Yarza: *Historia de la Filosofía Antigua* (4.ª ed.).
6. Mariano Artigas: *Filosofía de la Naturaleza* (5.ª ed.).
7. Tomás Melendo: *Introducción a la Filosofía* (2.ª ed.).
9. Ángel Luis González: *Teología Natural* (4.ª ed.).
10. Alfredo Cruz Prados: *Historia de la Filosofía Contemporánea* (2.ª ed.).
11. Ángel Rodríguez Luño: *Ética general* (5.ª ed.).
13. Juan Cruz Cruz: *Filosofía de la historia* (2.ª ed.).
15. Gabriel Chalmeta: *Ética social. Familia, profesión y ciudadanía* (2.ª ed.).
16. José Pérez Adán: *Sociología. Concepto y usos*.
17. Rafael Corazón González: *Agnosticismo. Raíces, actitudes y consecuencias*.
18. Mariano Artigas: *Filosofía de la ciencia.*
19. Josep-Ignasi Saranyana: *Breve historia de la Filosofía Medieval.*
20. José Ángel García Cuadrado: *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre* (2.ª ed.).
21. Rafael Corazón González: *Filosofía del Conocimiento.*
22. Mariano Artigas: *Ciencia, razón y fe.*
23. J. Luis Fernández y M.ª Jesús Soto: *Historia de la Filosofía Moderna.*
24. Mariano Artigas: *Las fronteras del evolucionismo.*